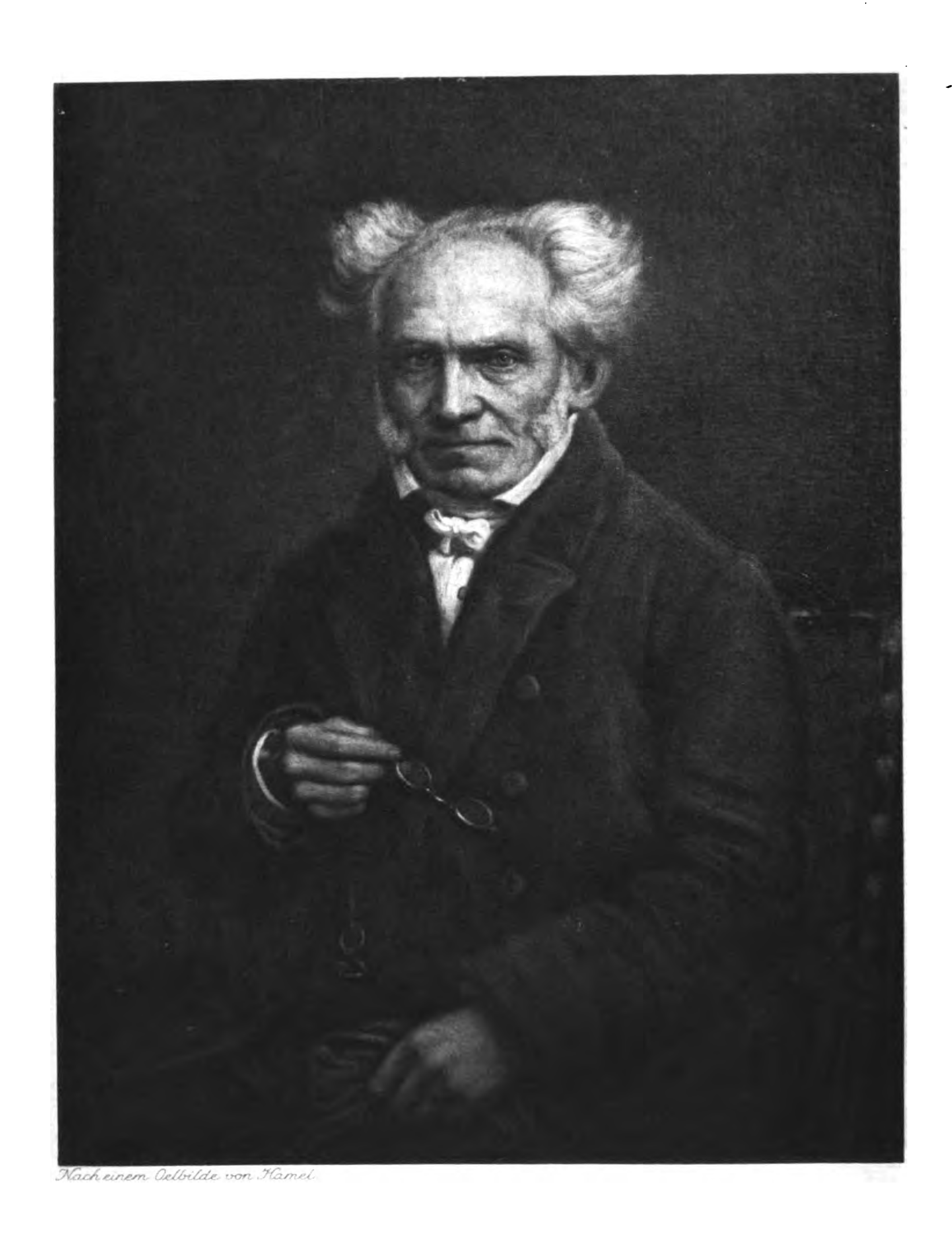


Sechstes Jahrbuch
der
Schopenhauer-Gesellschaft
1917





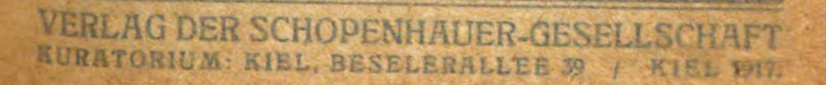

Nach einem Oelbilde von Hamel

Arthur Schopenhauer

SECHSTES JAHRBUCH DER SCHOPENHAUER-GESELLSCHAFT

AUSGEGEBEN AM
22. MAI 1917

VERLAG DER SCHOPENHAUER-GESELLSCHAFT
KURATORIUM: KIEL, BESELERALLEE 39 / KIEL 1917.



SECHSTES JAHRBUCH DER SCHOPENHAUER-GESELLSCHAFT

AUSGEGEBEN AM
22. MAI 1917



VERLAG DER SCHOPENHAUER-GESELLSCHAFT
KURATORIUM: KIEL, BESELERALLEE 39 / KIEL 1917.

VORWORT

Der dem Vaterlande Kants und Schopenhauers freventlich aufgedrungene und die Angreifer mehr als die Angegriffenen mit Not und Elend heimsuchende Krieg hat seine kulturschädigenden Wirkungen, wie auf alle anderen Zweige menschlicher Tätigkeit, so auch auf das Zustandekommen unsres sechsten Jahrbuches erstreckt. Dasselbe konnte aus Mangel an Setzerpersonal nicht wie die fünf ersten Jahrbücher am Orte der Redaktion, sondern mußte unter erschwerenden Umständen und mit erhöhten Kosten in Bayern gedruckt werden. Eine Folge dieser Notlage war es, daß verschiedene wertvolle Beiträge für das nächste Jahr zurückgestellt werden mußten, und nur diejenigen Aufnahme finden konnten, deren Zulassung besonders erwünscht und schon seit längerer Zeit in Aussicht genommen war. Hierzu gehören in erster Linie die zeitgenössischen Rezensionen der Werke Arthur Schopenhauers, welche, so minderwertig sie sind, und so seltsam sie uns heute anmuten, doch verdienten, als Dokumente zur Geschichte der Schopenhauerschen Philosophie in unsern Jahrbüchern der spätesten Nachwelt erhalten und dadurch einer übrigens wohlverdienten Vergessenheit entrissen zu werden. Es folgen daher auf die im fünften Jahrbuche Seite 161—192 abgedruckten Rezensionen der vierfachen Wurzel und der Farbenlehre gegenwärtig die sieben Besprechungen, welche von 1820—1825 über die Welt als Wille und Vorstellung erschienen sind. Nähere Mitteilungen über die Verfasser derselben sind erst für das nächste Jahrbuch versprochen worden; zur vorläufigen Orientierung kann dasjenige dienen, was über die Aufnahme des Schopenhauerschen Hauptwerkes auf Seite 26 der Biographie mitgeteilt wurde, welche wir zum besseren Verständnis den abgedruckten Rezensionen wie auch der ihr folgenden, manches neue Licht auf die Verhältnisse Schopenhauers zu seiner Familie werfenden Biographie seiner Schwester Adele vorausgeschickt haben. Außer diesen drei zusammengehörigen, der Persönlichkeit unseres Philosophen gewidmeten und daher wohl nicht unwillkommenen Arbeiten konnten, früherer Absprache gemäß, nur noch eine Reihe von Nachklängen der Dresdener Tagung Aufnahme finden, und alles übrige, wie namentlich auch der

Bericht über das Archiv und die Bibliographie mußten für das nächste Jahrbuch zurückgelegt werden. Eine höchst willkommene Ergänzung aber zu unserm Jahrbuche bieten die beiden Faksimilia, welche wir der schon so oft bewiesenen Liberalität unseres Schatzmeisters verdanken; das eine ist ein schönes, vielleicht das schönste Porträt unseres Philosophen, von Hamel, über welches Seite 43—44 zu vergleichen ist, das zweite eine sehr originelle Absage Schopenhauers an die Berliner Akademie, als er befürchten mußte, von ihr zum Mitgliede erwählt zu werden.

Dem liebenswürdigen Entgegenkommen der Danziger Stadtverwaltung haben wir es zu danken, daß unsere diesjährige Generalversammlung in Danzig, der Geburtsstadt Schopenhauers, stattfinden wird; für Dienstag den 29. Mai abends 8 Uhr ist ein Begrüßungsabend im Artushofe vorgesehen; ihm folgen am Mittwoch dem 30. Mai, Donnerstag dem 31. Mai und eventuell Freitag dem 1. Juni jedesmal von 9—11 und 4—6 Uhr die Sitzungen im Weißen Saale des Rathauses. In den Zwischenzeiten sind Führungen durch die Stadt, für die Abendstunden ein zwangloses Festmahl, ein Konzert und für Freitag und Sonnabend Exkursionen in den schönen Umgebungen Danzigs in Aussicht genommen. Anmeldungen von Vorträgen nebst Angabe des Themas werden vom Vorsitzenden entgegengenommen, und wir hoffen, daß recht viele Mitglieder sich durch den Druck der Zeiten nicht abhalten lassen, an diesen, dem Andenken Schopenhauers, der wissenschaftlichen Förderung und der Anknüpfung persönlicher Freundschaften gewidmeten Veranstaltungen mit ihren Damen und andern Gästen teilzunehmen.

Kiel, im März 1917.

PAUL DEUSSEN.



I.

BEITRÄGE DER MITGLIEDER.

SCHOPENHAUERS LEBEN.

Von PAUL DEUSSEN[1]).

1. Vorbemerkung.

Wenn Schopenhauer in der tiefsinnigen Abhandlung „Transscendente Spekulation über die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen", über seine eigene Philosophie hinausgehend, ohne doch darum mit ihr in Widerspruch zu geraten, dem Gedanken nahe tritt, daß hinter dem Leben jedes Menschen eine höhere Macht stehe, welche ohne sein Wissen und oft gegen seine Absichten seine Schritte so lenke, daß alles (ähnlich wie durch Prospero in Shakespeares Sturm) zum eigenen und allgemeinen Besten ausschlage, so treten uns als Bestätigung einer solchen Ansicht in Schopenhauers eigenem Leben Fügungen und Wendungen entgegen, in denen man die Hand einer gütigen Vorsehung zu erkennen glaubt, welche die oft harten Schicksale dieses einzigartigen Genius so lenkte, wie es zur Erreichung seiner hohen Bestimmung gar nicht besser hätte geschehen können.

Er war geboren als Sohn eines Vaters von starkem und starrem Charakter und einer Mutter von seltener geistiger Begabung, er stammte aus einem vornehmen und reichen Danziger Kaufmannshause, dessen Hinterlassenschaft, ohne durch Übermaß zu Wohlleben und Trägheit zu verleiten, doch gerade ausreichend war, um dem Philosophen die für seine Zwecke unentbehrliche, doppelte Unabhängigkeit, einerseits von kräftezersplitternder Lohnarbeit, andererseits von den Meinungen nnd Neigungen seiner Zeitgenossen für die ganze Dauer des Lebens zu sichern. Durch ein Zusammentreffen zufälliger Umstände war ihm das Glück beschieden, zwei Jahre hindurch als Knabe in dem Alter der größten Empfänglichkeit für Eindrücke nicht aus Büchern, sondern aus dem Buch des Lebens lernen zu dürfen, nicht durch Begriffe über die Dinge belehrt zu werden, sondern aus dem Eindrucke der anschaulichen Welt

[1]) Aus dem im Druck befindlichen sechsten, die Philosophie von Descartes bis Schopenhauer behandelnden Teile meiner Allgemeinen Geschichte der Philosophie (Leipzig, F. A. Brockhaus, 1894—1917).

sich die Begriffe selbst zu bilden. Und als er 1805, aus Dank für diese unschätzbare Wohltat und seinem Versprechen getreu, mit Widerstreben und unter Seufzen die kaufmännische Lehre antrat, da nahm ein gütiges Geschick drei Monate später den Vater, dem er jenes Versprechen gegeben hatte, und der ihn nie davon entbunden haben würde, durch einen plötzlichen Unglücksfall hinweg und machte, gerade noch zur rechten Zeit, die Bahn frei, auf welcher er, dank den liberalen Ansichten seiner Mutter und der Einsicht des sie beratenden Freundes, ungehindert seinen wissenschaftlichen Neigungen sich hingeben durfte. Nachdem er sodann in Gotha und Weimar, vermöge seiner glänzenden Gaben und unter der Leitung bedeutender Lehrer, die versäumte Gymnasialbildung in zwei Jahren (1807—1809) ebenso rasch wie gründlich nachgeholt hatte, führte ihn sein Glückstern nach Göttingen zum Verfasser des Aenesidemus, dem Skeptiker Gottlob Ernst Schulze, dessen ausgezeichneter Rat, vor aller Beschäftigung mit andern Philosophen sich in Kant und Platon hineinzuleben, für Schopenhauers Zukunft bestimmend wurde. Dem greisen Wieland erklärte er bei seinem Besuch in Weimar Ostern 1811: „Das Leben ist eine mißliche Sache, ich habe mir vorgesetzt, es damit hinzubringen, über dasselbe nachzudenken.“ Differenzen mit seiner Mutter, wie sie bei einem Genius ersten Ranges natürlich, um nicht zu sagen verzeihlich sind (vgl. Biblisch-mittelalterliche Philosophie S. 200), übrigens auch ihn nicht abhielten, sich zur Zeit der Not (1819) als guten Sohn zu beweisen, veranlaßten ihn, sich allem weiblichen Einflusse zu entziehen und auf der breiten Grundlage der in Göttingen und Berlin erworbenen naturwissenschaftlichen, historischen und philologischen Bildung, ungestört durch den Weltlauf, in Rudolstadt und Dresden seine ersten Meisterwerke auszuarbeiten. Erfrischt und bereichert durch die auf der Reise nach Italien gewonnenen Eindrücke, habilitierte er sich 1820 an der Universität Berlin, und hier hatte er, der erste philosophische Genius seines Jahrhunderts, infolge seines vom Vater ererbten trotzigen und eigensinnigen Wesens, so wenig Erfolg, daß er den Versuch bald aufgab und sich 1831 grollend nach Frankfurt am Main zurückzog, um hier, wie er selbst sagt,

vitam impendere vero, sein ganzes Leben, unbekümmert um die Teilnahmlosigkeit der Zeitgenossen, der Durchführung seiner Gedanken an unzähligen Tatsachen der Natur und des Lebens zu widmen. Und auch in diesem harten Schicksal, welches ihn keinen Augenblick an dem Wert seiner Sache irre machte, möchte man die Fügung einer weisen Vorsehung erkennen, welche ihn davon abhielt, seine zu höheren Aufgaben berufenen Kräfte im Kathederdienste zu verbrauchen, sowie auch davon, den Vorurteilen seines Zeitalters die mindeste Konzession zu machen. In den 1851 verfaßten, bei Grisebach, Edita und Inedita S. 21 fg. abgedruckten „Notizen über mein Leben" sagt Schopenhauer: „Ich habe das Glück gehabt, mein Leben in völliger Unabhängigkeit und im unbeschränkten Genuß meiner Zeit und Kräfte zuzubringen, wie es zu den vielseitigen Studien und zu der Elastizität und Freiheit des Geistes, welche meine Werke erforderten, nötig war."

Wir behandeln das Leben Schopenhauers in drei durch die Natur der Sache gegebenen Perioden, von denen die erste von der Geburt bis zum Austreten aus der kaufmännischen Laufbahn (1788—1807), die zweite von da an bis zur Übersiedelung nach Frankfurt (1807—1831) reicht, während die dritte fast dreißigjährige die Frankfurter Zeit bis zum Hinscheiden des Philosophen (1831—1860) befaßt.

Als Quellen dienen in erster Linie die eigenen Aufzeichnungen Schopenhauers in dem der Berliner Fakultät 1819 eingereichten, sehr lesenswerten *Curriculum vitae* (abgedruckt bei Grisebach, Werke VI, S. 247—262), welches ergänzt wird durch die eben erwähnten „Notizen über mein Leben" aus dem Jahre 1851 (abgedruckt bei Grisebach, Edita und Inedita, S. 21 fg.). Dazu kommt das biographische Hauptwerk von Wilhelm von Gwinner, 1. Aufl. 1862, 2. Aufl. 1878, 3. Aufl. 1910, ferner: Arthur Schopenhauer, von ihm, über ihn, von Lindner und Frauenstädt 1863, die Biographie von Grisebach 1897, sowie die von Grisebach, Schemann und andern gesammelten Briefe Schopenhauers, und viele andere Schriften. — Sehr zahlreich sind die Ausgaben der Schriften Schopenhauers. Die wichtigsten Gesamtausgaben sind die von Julius Frauenstädt in sechs Bänden (Leipzig, F. A. Brockhaus), Eduard

Grisebach, in sechs Bänden nebst vier Bändchen aus dem Nachlaß (Leipzig, Reclam) und die noch nicht vollendete, auf vierzehn Bände berechnete von Paul Deussen (München, Piper & Co.). Ein sehr nützliches Nachschlagebuch lieferte Gustav Friedrich Wagner unter dem Titel „Encyklopädisches Register zu Schopenhauers Werken“ (Karlsruhe 1909).

2. Die Jugendzeit bis zum Austritt aus der Kaufmannslehre (1788—1807).

Arthur Schopenhauer wurde geboren am 22. Februar 1788 zu Danzig, Heiligegeiststr. 114, als Sohn des hanseatischen Großkaufmanns Heinrich Floris Schopenhauer, eines charaktervollen Mannes von unbeugsamer Strenge, und der geistvollen, als Schriftstellerin berühmt gewordenen Johanna Schopenhauer, geb. Trosiener, und erhielt am 3. März desselben Jahres in der Taufe auf Wunsch des Vaters, der seinen Sohn schon vor der Geburt zum internationalen Kaufmannsberufe bestimmt hatte, den Namen Arthur, weil dieser Name in den meisten Kultursprachen derselbe bleibt. Schon 1773 war Friedrich der Große bei einer Parade zu Potsdam auf die hochgewachsene, elegante Erscheinung des Vaters aufmerksam geworden, hatte ihn zu mehrstündigem Gespräche zu sich beschieden und am 9. April 1773 ein eigenhändig unterschriebenes Patent (Faksimile im fünften Jahrbuche der Schopenhauergesellschaft) ausgestellt, welches ihm freie Niederlassung und mancherlei Privilegien in Preußen zusicherte, aber von dem starren Republikaner ebensowenig benutzt wurde wie der ihm vom polnischen Könige verliehene Titel eines Hofrats. Ja, als 1793 infolge der zweiten Teilung Polens Danzig aufhörte, eine freie Reichsstadt zu sein, und zu Preußen geschlagen wurde, da ertrug es Schopenhauers Vater nicht, einem Könige untertan zu sein, verließ am Tage des Einzuges der preußischen Truppen Danzig für immer, unter großen Verlusten, da der zehnte Teil des Vermögens als Abzugsteuer erhoben wurde, und siedelte mit seiner Gattin und dem fünfjährigen Arthur nach der freien Reichsstadt Hamburg über, um dort bis zu seinem 1805 erfolgten Tode als Beisasse seine kaufmännischen Geschäfte weiter zu betreiben. Nachdem der Familie in Hamburg 1797

noch eine Tochter, Adele, geschenkt war, nahm der Vater, um dem einzigen Sohne möglichst früh eine internationale Bildung zu gewähren, den zehnjährigen Knaben mit sich auf Reisen und brachte ihn für die Jahre 1797—1799 zu Havre im Hause seines Geschäftsfreundes Grégoire de Blésimaire unter, wo der junge Arthur mit dessen Sohne Anthime zusammen erzogen wurde und zwei glückliche Jugendjahre genoß, bis er 1799 zu Schiff nach Hamburg allein zurückkehrte, zur großen Freude des Vaters ganz zu einem kleinen Franzosen geworden, so daß er die deutsche Muttersprache nur noch mit Mühe verstand. Seine weitere Erziehung bis zum Jahre 1803 erhielt er in der vornehmen, für die Ausbildung junger Kaufleute bestimmten und diesem Zweck entsprechend eingerichteten Privatschule des Dr. Runge. Hier erwachte in dem Knaben eine brennende Neigung zum gelehrten Studium; unablässig bestürmte er seinen Vater, ihn studieren zu lassen, und schon wollte dieser den Bitten seines Sohnes nachgeben, als er auf eine List verfiel, indem er dem Sohne die Wahl freistellte, entweder sofort das Gymnasium zu beziehen, um sich für die, wie er glaubte, ärmliche Laufbahn eines Gelehrten vorzubereiten, oder mit Vater und Mutter eine zweijährige Reise ins Ausland anzutreten, die Welt kennen zu lernen, wie es dem künftigen Kaufmann gezieme, dann aber dem Wunsche des Vaters zu folgen und bei einem Großkaufmann in die Lehre zu treten. Dieser Versuchung konnte der fünfzehnjährige Knabe nicht widerstehen, und so trat er im Frühjahr 1803 mit beiden Eltern eine Reise an, welche sie über Holland zu einem halbjährigen Aufenthalte nach England führte; von dort ging die Fahrt über Havre und Paris nach dem Süden Frankreichs und weiter durch die Schweiz über Wien, Dresden, Berlin und Danzig, wo Arthur konfirmiert wurde, gegen Ende des Jahres 1804 nach Hamburg zurück. Über diese Reise sagt Schopenhauer in seinem *Curriculum vitae:* „Wenn ich auch zugeben muß, daß ich durch jene so lange Reise zwei Jugendjahre, welche gewöhnlich verwendet werden zur Erlernung der Kultur und Sprachen der Alten, ganz ohne diesen Nutzen habe verstreichen lassen, so ist es mir doch zweifelhaft, ob nicht aus jener Reise mir ein Vorteil

erwachsen ist, welcher jenen mir entgangenen Nutzen vollkommen aufwiegt, ja sogar übertrifft. Denn in jenen Jahren der ersten Reife, in welchen der Geist nicht nur für Eindrücke aller Art bei weitem am empfänglichsten, sondern auch am wißbegierigsten nach Erkenntnis und Verständnis der Welt ist, wurde mein Geist nicht, wie es sonst zu geschehen pflegt, mit Worten und Erzählungen von Dingen, von denen er noch gar keine wahre und zutreffende Vorstellung haben konnte, angefüllt, und auf diese Weise die erste Schärfe des Verstandes abgestumpft und ermüdet, sondern anstatt dessen wurde mein Erkennen und Denken durch den Anblick der Dinge genährt und wahrhaft gebildet; und so war es mir möglich, die Art und Beschaffenheit der Dinge früher selbst kennen zu lernen, als Überlieferungen über den Wechsel und die gegenseitigen Verhältnisse derselben mitgeteilt zu erhalten: alles in allem freue ich mich also darüber, daß ich auf diesem Wege frühzeitig daran gewöhnt wurde, mich durchaus nicht bei bloßen Worten zu beruhigen, sondern vielmehr die Anschauung, den Eindruck und die unmittelbare Erkenntnis der Dinge weit höher zu schätzen als tönende Worte. Auf diese Weise blieb ich für alle Zukunft davor bewahrt, jemals an bloßen Worten statt an den Dingen selbst mein Genüge zu finden, daher ich durchaus keinen Grund habe, jene Reisezeit zu bedauern."

Getreu dem Versprechen, welches er seinem Vater gegeben hatte, trat im Januar 1805 Schopenhauer in die Lehre bei dem Großkaufmann und Senator Jenisch in Hamburg, und nun begann eine zweijährige Periode seines Lebens, in welcher er sich höchst unglücklich fühlte. Seine traurige Stimmung wurde bis zum Übermaß gesteigert, als schon drei Monate nach Antritt der Lehrzeit der von ihm über alles geliebte und verehrte Vater bei einer Revision seiner Speicher fehltrat und durch einen Sturz in die Tiefe ums Leben kam, während bald darauf die lebenslustige junge Witwe mit ihrer Tochter nach Weimar zog, um der großen Sonne des Goetheschen Genius nahe zu sein, und den Sohn in Hamburg in einer Lage zurückließ, welche anfing, ihm immer unerträglicher zu werden. Und doch fand er nicht die Kraft in sich, seine Fesseln zu brechen, teils weil er sich durch das dem Vater gegebene Versprechen

gebunden fühlte, teils weil in ihm je länger um so mehr die Überzeugung sich befestigte, daß es für ihn schon zu spät sei, sich für einen gelehrten Beruf vorzubereiten. Mit naiver Offenherzigkeit schildert er in seinem *Curriculum*, wie er seinen Lehrherrn hinterging, wo er nur konnte, um seiner Neigung zum Studium nachzuhängen. Immer trüber und hoffnungsloser wurde die Stimmung, welche in den Briefen an seine Mutter zum Ausdruck kam, bis diese einem einsichtigen Freund, dem Hofbibliothekar und Kunstschriftsteller Karl Ludwig Fernow, die Briefe mitteilte, worauf dieser es unternahm, in einem dem Schreiben der Mutter beigelegten Gutachten dem persönlich ihm unbekannten Sohne vorzustellen, daß es für ihn noch nicht zu spät sei, seinen Beruf zu wechseln. Als Schopenhauer diese Mitteilung Fernows erhielt, da brach er, wie er selbst erzählt, in einen Strom von Tränen aus, und sofort war bei ihm, dem es sonst bei seiner Hamletnatur immer sehr schwer fiel, sich zu entscheiden, sein Entschluß gefaßt; brieflich verabschiedete er sich von seinem Lehrherrn und fuhr nach Weimar, um ein neues Blatt in dem Buche seines Lebens zu beginnen.

3. Studienzeit und akademische Tätigkeit bis zur Übersiedelung nach Frankfurt (1807—1831).

Von Weimar begab sich der neunzehnjährige, aber wie der junge Buddha schon tief von dem Leiden der Welt ergriffene Jüngling nach Gotha, wo die vorsorgliche Mutter für ihn Kost und Logis beim Gymnasialprofessor K. G. Lenz bestellt hatte, während zwei rühmlich bekannte Philologen, der Gymnasialdirektor Döring und der jedem Freunde des klassischen Altertums durch sein schönes Elementarbuch der griechischen Sprache (19. Aufl. 1867) bekannte Friedrich Jacobs seine Ausbildung in den alten Sprachen übernommen hatten. Döring gab ihm täglich zwei Privatstunden im Lateinischen und wußte die erstaunlichen Fortschritte seines Zöglings nicht genug zu rühmen, während Schopenhauer für Jacobs eine herzliche Zuneigung empfand, welche bei dessen Versetzung nach München in einem warmen poetischen Nachrufe (bei Gwinner[2], S. 61) zum Ausdruck kam. Herzliche Freundschaft mit Mit-

schülern wie Osann und Lewald vermochte doch nicht das Gefühl der Vereinsamung zu heben, welches nun einmal das Los des überragenden Genius auf Erden zu sein pflegt. Leider führte der jugendliche Übermut unseres Philosophen schon nach einem halben Jahre den Abbruch der so fruchtbaren Lehrzeit in Gotha herbei. Zwar ein launiges Spottgedicht auf die Gothaer Philister (bei Gwinner[2], S. 62) hatte keine weiteren Folgen, als aber Schopenhauer sich dazu verstieg, einen Lehrer wegen mißliebiger Äußerungen über die Selekta, an deren Unterricht auch Schopenhauer teilnahm, in einem ziemlich harmlosen Gedichte (bei Gwinner[2], S. 63) zu verspotten und dieses den Lehrern zu Ohren kam, da glaubte Döring es den Gefühlen der Kollegialität schuldig zu sein, daß er dem jugendlichen Sünder den weiteren Privatunterricht versagte, und Schopenhauer verließ Gotha, um sich zur Fortsetzung seiner Studien gegen Ende 1807 nach Weimar zu begeben. Die Mutter fürchtete nicht mit Unrecht, daß die Neigung ihres Sohnes, ,,alles besser wissen zu wollen, und überall Fehler zu finden", bei einem Zusammenwohnen zu manchem für beide Teile unerquicklichen Auftritte führen könne; sie erklärte in einem sehr verständig geschriebenen Briefe, daß sie stets den Sohn als lieben Gast gern bei sich sehen werde, daß es aber bei der Verschiedenheit ihrer Charaktere für beide Teile ersprießlicher sei, wenn der Sohn nicht in ihrem Hause wohne. Sie besorgte für ihn eine Wohnung in dem Hause des später so berühmt gewordenen Gräcisten Passow, bei dem er auch Unterricht im Griechischen nahm, während der Gymnasialdirektor Chr. L. Lentz ihn im Lateinischen fortbildete und er im übrigen wesentlich als Autodidakt die ausgebreitete Kenntnis der Schriftsteller des klassischen Altertums sich aneignete, welche ihn durch sein ganzes späteres Leben auszeichnete. Über seine Studien in Weimar und deren Wert für das weitere Leben spricht sich Schopenhauer in einer bemerkenswerten Stelle des *Curriculum vitae* aus wie folgt:

,,Von Wissensdurst getrieben, habe ich in unermüdlichem Fleiße, mit Mühe und dem größten Eifer, angespannt und sogar ängstlich darauf hingearbeitet, die Lücken der vergangenen Zeit auszufüllen und den verlorenen Gewinn so vieler Jahre

durch späten Fleiß wieder einzuholen. Mit dem Gelde zur Beschaffung der erforderlichen Hilfsmittel war ich nicht sparsam, um so mehr aber mit meiner Zeit, welche ich so emsig benutzte, daß ich Tag für Tag alle Stunden bis Mitternacht über meinen Büchern und Papieren saß, als müßte ich mir den täglichen Lebensunterhalt im Schweiße meines Angesichts verdienen. Ich wohnte dabei nicht im Hause meiner Mutter, sondern im selben Hause mit Passow, so daß ich den Lehrer immer zur Hand hatte. Bei weitem der wichtigste Teil meiner Studien war den alten Sprachen gewidmet, während ich daneben mich nur aus Büchern in Mathematik und Geschichte fortbildete, deren Elemente ich schon vorher besessen hatte. In diesen Studien habe ich zwei Jahre zu Weimar verbracht, worauf meine Lehrer erklärten, daß ich nunmehr für die Universität reif sei, und ich kann mit Wahrheit versichern, wenn es auch manchem verwunderlich erscheinen mag, daß ich damals alles in früherer Zeit Vernachlässigte in zweiundeinemhalben Jahr wieder eingeholt habe. Die Bestätigung hiervon konnte ich zu meiner großen Freude dadurch finden, daß ich während meiner Universitätszeit gelegentlich oft mich davon überzeugen konnte, in der Kenntnis der alten Sprachen anderen Studierenden nicht nur gleich zu kommen, sondern bei weitem die meisten und nicht selten auch solche, deren Studium die Philologie war, zu übertreffen. Dies erklärt sich wenigstens zum Teil daraus, daß ich, hauptsächlich als Autodidakt, eine weit größere Anzahl alter Autoren durchgelesen hatte, als es denjenigen möglich gewesen war, die auf Gymnasien unterrichtet worden waren, wo natürlich alle zusammen gemeinschaftlich und langsam fortschreiten müssen. Übrigens habe ich diese fleißige Lektüre griechischer und lateinischer Schriftsteller auch weiterhin, während aller meiner Universitätsjahre gewissenhaft fortbetrieben, indem ich zwei Stunden täglich dieser Beschäftigung widmete. Hieraus sind mir vor allem folgende Vorteile erwachsen. Erstlich wurde ich mehr und mehr in die Kenntnis des Altertums eingeführt, in seinen Geist eingeweiht und von seinem hohen Werte erfüllt, welcher mir erst damals zum vollen Bewußtsein kam, als es mir im Verlaufe des gegenwärtigen Jahres (1819) beschieden war, in Italien die ehrwürdigsten und schönsten

Denkmäler des Altertums mit Augen zu schauen und auch aus den geringsten Überbleibseln eines erhabenen Zeitalters von dem Hauch seines Geistes angeweht zu werden. Ein zweiter Vorteil war, daß durch jene zusammenhängende Lektüre der alten Schriftsteller, namentlich der griechischen Philosophen, mein Ausdruck und Stil im Gebrauche des Deutschen ungemein gefördert und gebessert wurde. Endlich schützte mich jene beständige Lektüre davor, jene so schnell erworbene Kenntnis der alten Sprachen ebenso schnell wieder zu vergessen. Hatte sie doch so tiefe Wurzeln in meinem Geiste geschlagen, daß sie auch jetzt nach so vielen und mannigfachen Studien anderer Art nicht verblaßt ist und auch neuerdings keinen Schaden gelitten hat durch das täglich gesprochene Italienisch, welches dem Sprechen und Schreiben des Lateinischen zum größten Verderben gereicht."

Neben diesem fruchtbaren Studium hat es Schopenhauer in Weimar während der Jahre 1808 und 1809 nicht versäumt, in dem großen Buche der Natur und des Lebens zu lesen. Er ritt, focht und tanzte, besuchte die Gesellschaften seiner Mutter, wo er auch Goethe sah, und das Weimarer Theater. Von den Reizen der Schauspielerin Karoline Jagemann war er so sehr gefesselt, daß er seiner Mutter erklärte, er hätte dieses Weib heiraten mögen, auch wenn er sie Steine klopfend auf der Landstraße gesehen hätte. An sie ist auch, wie man annimmt, das einzige Liebesgedicht (Faksimile im dritten Jahrbuche) gerichtet, welches von Schopenhauer vorhanden ist. Von den Anstrengungen der Arbeit erholte er sich durch häufige Ausflüge, meist zu Pferde, in die Umgegend, wie er denn auch 1808 beim Fürstenkongresse in Erfurt anwesend war und über die Damen spottete, welche Napoleon vorher für ein Ungeheuer und nachher für den liebenswürdigsten Mann von der Welt erklärten. Nahe Freundschaft, an welche er sich noch im Alter gern erinnerte, verband Schopenhauer mit dem um zwanzig Jahre älteren Romantiker und Dichter Zacharias Werner. Seine äußere Erscheinung im einundzwanzigsten Lebensjahre gibt ein mutmaßlich von Gerhard von Kügelgen gemaltes Bildnis wieder (Faksimile bei Gwinner, wie auch im dritten Jahrbuche); er hatte aschblondes, lockiges Haar, strahlende blaue Augen

mit lebhaftem und festem Blick und war, wenn auch nicht so klein wie sein großer Vorgänger Immanuel Kant, doch auch von kleiner Statur, unter Mittelgröße. Da er mit dem einundzwanzigsten Jahre großjährig geworden war, so übergab ihm vor seinem Abgange zur Universität die Mutter das ihm zuerkannte Drittel des durch die Zeitverhältnisse wie auch durch ihren Luxus verminderten väterlichen Vermögens, welches für Mutter, Sohn und Tochter zusammen sich auf 57 000 Taler belief. Von dem ihm zukommenden Anteil legte Schopenhauer 13 000 Taler in Staatspapieren an, während er die übrigen 6000 Taler der Weingroßhandlung Ludwig Abraham Muhl zu Danzig gegen kündbare Wechsel anvertraute. Über die Art seines Philosophierens während der Weimarer Zeit und über den Eindruck, welchen das Studium des Altertums und namentlich der griechischen Tragödie bei ihm hinterließ, geben die neun bei Gwinner [2], S. 72—77 mitgeteilten Reflexionen ein Bild, deren eine (Gwinner [2], S. 75) mit den Worten schließt: „Da alle Poesie das Bild des Ewigen in der Zeit ist, wird auch durch Bilder des irdischen Unglücks die Idee jenes wahren, unauflösbaren, unbedingten Übels erweckt und uns so das Bewußtsein der Ewigkeit beigebracht: das ist das Trauerspiel."

Im Oktober 1809 bezog Schopenhauer die Universität Göttingen, wo er seine alten Freunde, Osann und Lewald, wiederfand und andere dazugewann, wie namentlich den Amerikaner W. B. Astor und den späteren Gesandten Christian Karl Josias Bunsen, den er auch während der Ferien als seinen Gast in dem Hause der Mutter zu Weimar aufnahm. Im ersten Göttinger Semester hatte sich Schopenhauer in der medizinischen Fakultät immatrikulieren lassen und hörte unter anderm naturwissenschaftliche Vorlesungen bei Blumenbach und historische bei Heeren. Im zweiten Semester siedelte er in die philosophische Fakultät über, und hier wurde für seinen Lebensberuf entscheidend der Rat, welchen der eben nach Göttingen berufene Skeptiker und Verfasser des Aenesidemus, Gottlob Ernst Schulze, ihm erteilte, worüber Schopenhauer in seinem Briefe an Erdmann (1851) mit den Worten berichtet: „daß ich 1809 die Universität Göttingen bezogen habe, wo

ich Naturwissenschaften und Geschichte hörte, als ich im zweiten Semester, durch die Vorträge des G.E.Schulze, Aenesidemus, zur Philosophie auferweckt wurde. Dieser gab mir darauf den weisen Rat, meinen Privatfleiß fürs erste ausschließlich dem Plato und Kanten zuzuwenden und bis ich diese bewältigt haben würde, keine andern anzusehen, namentlich nicht den Aristoteles oder den Spinoza. Bei der Befolgung dieses Rates habe ich mich sehr wohlbefunden." Außer den philosophischen Vorlesungen bei Schultze hörte er während seiner vier Göttinger Semester viele, nach seiner Gewohnheit fleißig nachgeschriebene und mit eigenen Randbemerkungen versehene Vorlesungen aus dem Gebiete der Mathematik, Naturwissenschaft und Geschichte. Für seine philosophische Weltanschauung ist folgende Sentenz aus der Göttinger Zeit (bei Gwinner[2], S. 484—85) bezeichnend: „Ob wohl dieses Leben nur für dieses Leben Weisheit erwecken könne, d. h. ob die Änderungen, die mein Wille durch die *παίδευσις* des Lebens in seinem innersten Grunde, gleichviel, ob zum Bösen oder zum Guten, erleidet, meinen Willen doch nur bestimmen, insofern diese Sinnenwelt seine Sphäre ist, — oder ob jene Änderungen mein ganzes unendliches Dasein mitempfindet, und folglich die Endlichkeit kausal wird für die Unendlichkeit, wie umgekehrt bei jeder tugendhaften Handlung die Unendlichkeit kausal wird für die Endlichkeit? Nehmen wir es nicht an, so frägt sich: wozu das Possenspiel der Welt?" —

Im Herbst 1811 siedelte Schopenhauer an die Berliner Universität über, wie er an Erdmann berichtet: „in der Erwartung, einen echten Philosophen und großen Geist in Fichten kennen zu lernen; diese Verehrung *a priori* verwandelte sich aber bald in Geringschätzung und Spott." In dem *Curriculum vitae* sagt er darüber: „Auch Fichten, welcher seine Philosophie lehrte, habe ich auf das sorgfältigste gehört, um später gerechter über sie urteilen zu können; auch habe ich zuweilen in dem Kolloquium, welches er mit seinen Zuhörern abhielt, lange mit ihm disputiert, woran sich diejenigen, welche anwesend waren, vielleicht noch jetzt erinnern." Im zweiten Berliner Semester hörte Schopenhauer auch bei Schleiermacher dessen „Ge-

schichte der Philosophie während der Zeit des Christentums", wie immer sehr fleißig, aber mit selbständigem Urteil, wie die Randbemerkungen in seinem zu Berlin aufbewahrten Kollegienheft (Werke VI, 184 Gr.) beweisen. So bemerkt er zu Schleiermachers Behauptung, die Philosophie habe Gott als Thema mit der Religion gemein, „daß, was diese Gott nennt, dasselbe ist, was die Philosophie abstrakter, geläuterter und als von allem Zusatz frei unumstößlich erkennt". Außerdem hörte er zu Berlin im Sommer 1811 Vorlesungen über Chemie, Magnetismus und Elektrizität, Ornithologie, Amphibiologie, Ichthyologie, weißblütige Tiere und Haustiere, sowie über nordische Poesie, im Sommer 1812 über Zoologie, Entomologie, Geognosie, sowie bei F. A. Wolf über griechische Literaturgeschichte (dessen Nachschrift durch Schopenhauer Korrekturen von Wolfs eigener Hand aufweist), sowie über die Wolken des Aristophanes und die Satiren des Horaz, endlich im Winter 1812—1813 über Physik, Astronomie, Physiologie, Anatomie des Gehirns und Zoologie. Die Berliner Bibliothek besitzt Schopenhauers Nachschriften dieser Vorlesungen wie auch dessen Randbemerkungen zu den Schriften Lockes, Kants und nachkantischer Philosophen (vgl. darüber in unserer Ausgabe Schopenhauers Bd. I, S. VIII—X). Diese fleißigen Arbeiten ließen dem jungen Studenten wenig Zeit übrig zur Pflege der Geselligkeit, doch verbrachte er die Herbstferien 1812 mit Mutter und Schwester zu Teplitz und war nahe befreundet mit seinen Kommilitonen Gans, Helmholtz und dem für alles Schöne empfänglichen, selbst aber unproduktiven und daher von Schopenhauer (mit einem Ausdrucke Jean Pauls) als ein „passives Genie" bezeichneten Iken. Sein Mitgefühl für die leidende Menschheit zeigt sich in der Teilnahme, welche er zwei armen, in der Charité internierten Melancholikern zuwandte. Während der Vorarbeiten zu seiner Doktordissertation fingen schon die Grundgedanken seines eignen Systems an in ihm aufzukeimen, wie folgende, zu Berlin 1813 geschriebene Stelle in seinen Manuskripten (unserer Ausgabe, Bd. XI, S. 46) beweist.

„Unter meinen Händen und viel mehr in meinem Geiste erwächst ein Werk, eine Philosophie, die Ethik und Metaphysik

in Einem sein soll, da man sie bisher trennte, so fälschlich als den Menschen in Seele und Körper. Das Werk wächst, konkresziert allmählich und langsam wie das Kind im Mutterleibe: Ich weiß nicht, was zuerst, was zuletzt entstanden ist, wie beim Kind im Mutterleibe. Ich werde e i n Glied, e i n Gefäß, e i n e n Teil nach dem andern gewahr, d. h. ich schreibe auf, unbekümmert, wie es zum Ganzen passen wird. Denn ich weiß, es ist alles aus einem Grund entsprungen. So entsteht ein organisches Ganzes, und nur ein solches kann l e b e n. Die da meinen, man dürfe nur irgendwo einen Faden anzetteln und dann weiter daran knüpfen, eins nach dem andern, in hübsch ordentlicher Reihe, und als höchste Vollendung aus einem magern Faden durch Winden und Weben einenStrumpf wirken — wie Fichte (das Gleichnis gehört Jacobi) —, die irren. Ich, der ich hier sitze und den meine Freunde kennen, begreife das Entstehen des Werkes nicht, wie die Mutter nicht das des Kindes in ihrem Leibe begreift. Ich seh es an und spreche wie die Mutter: ich bin mit Frucht gesegnet. Mein Geist nimmt Nahrung aus der Welt durch Verstand und Sinne, diese Nahrung gibt dem Werk einen Leib, doch weiß ich nicht wie, noch warum bei mir und nicht bei andern, die dieselbe Nahrung haben. — Zufall, Beherrscher dieser Sinnenwelt! laß mich leben und Ruhe haben noch wenige Jahre! denn ich liebe mein Werk wie die Mutter ihr Kind: wann es reif und geboren sein wird, dann übe dein Recht an mir und nimm Zinsen des Aufschubs. — Gehe ich aber früher unter in dieser eisernen Zeit, o so mögen diese unreifen Anfänge, diese meine Studien der Welt gegeben werden wie sie sind und als was sie sind: dereinst erscheint vielleicht ein verwandter Geist, der die Glieder zusammenzusetzen versteht und dieAntike restauriert."

Da nach dem ungünstigen Ausfall der Schlacht bei Lützen (2. Mai 1813) Berlin als durch Napoleon bedroht erschien, begab sich Schopenhauer über Dresden zunächst nach Weimar, wo er, bei seiner argwöhnischen Natur, an dem, wie es scheint, ganz harmlosen Wohnen des weimarischen Archivars Friedrich von Gerstenbergk genannt Müller im Hause der Mutter, der auch dem Sohne nicht mit der schuldigen Achtung begegnet sein mag, so großen Anstoß nahm (*ubi domestica quaedam tam*

vehementer mihi displicebant, wie das *Curriculum* sagt), daß er sich nach Rudolstadt zurückzog, dort während des Sommers 1813 in ländlicher Abgeschiedenheit sein erstes Werk „Über die vierfache Wurzel des Satzes vom Grunde“ vollendete und, da eine Rückkehr nach Berlin wegen der Kriegsunruhen schwer zu bewerkstelligen war, am 2. Oktober 1813 an der Universität Jena zum Doktor der Philosophie promoviert wurde. In dieser, 1813 in erster und erst 1847 in zweiter sehr bereicherter Auflage erschienenen Erstlingsschrift, der „Vierfachen Wurzel“, faßt Schopenhauer die von Kant aufgedeckten Elemente *a priori,* auf denen unsere Erkenntnis beruht, zu einer Einheit zusammen und findet diese Einheit in dem Satz vom zureichenden Grunde, dem *principium rationis sufficientis,* welcher wie ein Baum aus vier sehr zu unterscheidenden Wurzeln entspringt; als solche bezeichnet Schopenhauer:

1. *principium essendi:* Raum und Zeit,
2. *principium fiendi:* Kausalität,
3. *principium cognoscendi:* Erkenntnisgrund (*ratio*),
4. *principium agendi:* das Motiv.

Zwei große Grundgedanken des späteren Systems treten uns schon aus dieser Erstlingsschrift entgegen. Der eine ist die Überzeugung, daß alle Erkenntnis durch Begriffe sekundär ist und nur dazu dienen kann, die Verhältnisse der anschaulichen Welt in sich zu befassen, nicht aber, dieselben auf dem Wege des Beweises durch Begriffe hervorzubringen; so kann, wie Schopenhauer sehr richtig bemerkt, allerdings der Erkenntnisgrund (*ratio*) dazu dienen, den Realgrund (*causa*) auszudrücken; er kann aber, vergleichbar dem Schatten, in welchen die verschiedensten Verhältnisse hineinpassen, ebensogut umgekehrt verwendet werden. Hiermit wird der anschaulichen Welt und ihren Verhältnissen die völlige Unabhängigkeit von allem begrifflichen Erkennen vindiziert. Die Gesetzmäßigkeit des Zusammenhangs von Ursachen und Wirkungen, wie sie in den Naturwissenschaften herrscht, und die Gesetzmäßigkeit des räumlichen und zeitlichen Zusammenhangs, wie sie in den mathematischen Disziplinen der Geometrie und Arithmetik zum Ausdruck kommt, diese beiden Gesetzmäßigkeiten des *principium fiendi* und des

principium essendi, welche beide wieder voneinander verschieden sind, beruhen nicht auf begrifflicher Demonstration, sondern würden dieselben bleiben, welche sie sind, auch wenn es gar keine begriffliche Erkenntnis, kein *principium cognoscendi*, besser vielleicht *cogitandi* zu nennen, gäbe. Vielleicht dürfen wir noch einen Schritt über Schopenhauer hinausgehen und auch die vier Denkgesetze (*principium identitatis, contradictionis, exclusi tertii* und *rationis sufficientis*), welche er als metalogische Wahrheiten bestehen läßt, als einen bloßen abstrakten Reflex der Gesetzmäßigkeit der Anschauung, namentlich der des Raumes, auffassen, wie ich dies wiederholt nachzuweisen versucht habe (vgl. meine Philosophie der Griechen, S. 341, und Neuere Philosophie, S. 305). — Der zweite große Grundgedanke ist die aufkeimende Erkenntnis, daß das *principium agendi* von dem *principium fiendi* im Grunde nicht verschieden, daß die Motivation nur die von innen gesehene Kausalität ist, eine Erkenntnis, bei welcher wir Schopenhauer auf dem Wege zu der größten Entdeckung sehen, welche zu machen ihm vorbehalten war.

Noch im Oktober übersandte Schopenhauer ein Exemplar der „Vierfachen Wurzel“ an Goethe, der das Buch las und den Verfasser, welcher im November 1813 von Rudolstadt nach Weimar zurückgekehrt war, an sich heranzog, ihn von November 1813 bis Mai 1814 seines näheren Umgangs würdigte, ihn in seine Farbenlehre einweihte und bei Schopenhauers Abreise nach Dresden am 8. Mai 1814 in dessen Stammbuch eigenhändig (Faksimile im ersten Jahrbuch) „in Gefolg und zum Andenken mancher vertraulichen Gespräche“ den zu einer höheren Wertschätzung der menschlichen Gesellschaft auffordernden Vers schrieb:

„Willst du dich deines Wertes freuen,
So mußt der Welt du Wert verleihen.“

Auch der Mutter hatte Schopenhauer ein Exemplar der „Vierfachen Wurzel“ überreicht. Scherzend meinte sie, das sei wohl etwas für Apotheker. „Man wird es noch lesen,“ entgegnete der Sohn, „wann von deinen Schriften kaum mehr ein Exemplar in einer Rumpelkammer stecken wird.“ Sie erwiderte neckisch: „Von den deinigen wird die ganze Auflage

noch zu haben sein" (Gwinner[2], S. 117) — und sollte leider fürs erste mehr recht behalten, als sie selbst oder sonst irgend jemand nach einem so bedeutenden Anfang ahnen mochte.

Im Mai 1814 siedelte Schopenhauer nach Dresden über; hier bewohnte er von 1814 bis 1818 ein Gartenhaus in der Ostra-Allee und hat, wie vordem zu Rudolstadt im Hotel Ritter, auch hier durch eine lateinische Inschrift auf der Fensterscheibe diese Tatsache zum Andenken überliefert. Das Gartenhaus existiert nicht mehr, an seiner Stelle steht das Orangeriegebäude im Herzogingarten. Nur zweimal verließ Schopenhauer während dieser vier Jahre auf kurze Zeit das von ihm sehr geliebte Dresden, das eine Mal im Sommer 1816 zu einer neuntägigen Tour zu Pferde nach Teplitz, das andere Mal im Sommer 1817 zu einem fünftägigen Ausfluge in die Sächsische Schweiz. Angeregt durch seinen Verkehr mit Goethe, beschäftigte er sich im ersten Jahre viel mit der Farbenlehre und konnte schon im Juli 1815 an Goethe das Manuskript seiner im Mai 1816 bei Hartknoch in Leipzig im Druck erschienenen Schrift „Über das Sehen und die Farben" senden, in welcher er gegen Newton und für Goethe Partei ergriff, aber auch über diesen in einer Weise hinausging, für welche er vergebens bemüht war, die Zustimmung des alternden, schon sechsundsechzigjährigen Dichters zu gewinnen. Hatte Newton das weiße Licht für zusammengesetzt aus den Farben rot, orange, gelb, grün, blau, indigo und violett erklärt, so ist hingegen nach Goethes Farbenlehre dieses weiße Licht nicht zusammengesetzt, sondern einfach, und die Farben entstehen durch eine Trübung des weißen Lichtes, welche durch die Beschaffenheit des Mediums, auf welches es fällt oder durch welches es durchschimmert, veranlaßt wird. Schopenhauer vertieft diese ans Objekt sich haltende Goethesche Auffassung physiologisch, indem er mit Recht geltend macht, daß die Farben zwar durch die Beschaffenheit der Objekte bedingt werden, aber als Sinneseindrücke nur im Auge ihren Sitz haben und auf einer qualitativ geteilten Tätigkeit der Retina beruhen. (Verwandt sind die neueren Anschauungen von Helmholtz, wenn er die Farben aus der Erregung verschieden gearteter Nervenfasern erklärt, und von v. Kries, wenn er die Unter-

scheidung des Hellen und Dunkeln den Stäbchen, die Farben den Zäpfchen der Retina als Wirkungen zuschreibt.) Diese und eine ungleich wichtigere Beschäftigung ließ dem Philosophen noch Zeit genug, die Geselligkeit zu pflegen, indem er mit einer damals in Dresden bestehenden „literarischen Clique," wie er sie nannte, verkehrte und in ihrer Mitte, wie sein Freund Freiherr Friedrich von Biedenfeld später (im Stuttgarter Morgenblatt für gebildete Leser, 1859, Nr. 22) berichtete, als *enfant gâté*, er hätte auch sagen können, als *enfant terrible*, auftrat: „Von offenherzigster Ehrlichkeit, gerade heraus, herb und derb, bei allen wissenschaftlichen und literarischen Fragen ungemein entschieden und fest, Freund wie Feind gegenüber jedes Ding bei seinem rechten Namen nennend, dem Witze sehr hold, oft ein wahrhaft humoristischer Grobian, wobei nicht selten der Blondkopf mit den blaugrauen funkelnden Augen, der langen Wangenfalte auf jeder Seite der Nase, der etwas gellenden Stimme und den kurzen heftigen Gestikulationen mit den Händen ein gar grimmiges Aussehen gewann. Mit seinen Büchern und Studien lebte er fast gänzlich isoliert und ziemlich einförmig, suchte keine Freundschaft, schloß sich auch niemandem besonders an, sah sich aber bei seinen weiten und raschen Spaziergängen gerne begleitet, unterhielt sich dabei sehr lebhaft über einzelne literarische Vorkommenheiten, wissenschaftliche Gegenstände, hervorragende Geister, besonders gern über Drama und Theater. Wer ihn liebenswürdig, anziehend, belehrend haben wollte, der mußte mit ihm allein spazieren gehn." Ein anderer Freund, F.A. Schulze, als Schriftsteller Friedrich Laun genannt, an dem sich Schopenhauer noch in späten Jahren als an „seinen guten, lieben, treuen, alten Schulze" erinnerte, nannte ihn einen *Jupiter tonans*, während ein dritter Freund, der Maler Ruhl, noch 1882 über ihn schrieb: „Du stehst wieder vor mir, mit der blonden, von der Stirn aufstrebenden Phöbuslocke, mit der sokratischen Nase, mit den stechend sich dilatierenden Pupillen, aus welchen gegen Kuhn und Kind *e tutti quanti* der damaligen Dichtergrößen, die in Dresden *le haut du pavé* hielten, zerschmetternde Blitze fuhren", wie denn dieser Freund Ruhl uns auch ein in Schemanns Schopenhauerbriefen reproduziertes (wie es scheint,

nur wenig ähnliches) Ölbild des jungen Feuergeistes hinterlassen hat. Am nächsten stand ihm wohl damals, wie im späteren Leben, der kunstsinnige Johann Gottlob von Quandt, der von ihm an die Schwester schrieb: „Ich liebe ihn so sehr, daß ich fühle, daß ich ihn ewig lieben werde.“ Oft riß sich Schopenhauer von diesem Freundeskreise los, um in der Einsamkeit seinen Gedanken nachzuhängen. Dann mochte es wohl geschehen, daß er in der Orangerie mit den Blumen und Pflanzen ein Zwiegespräch führte, und der Gartenaufseher, dem das laute Sprechen und Gestikulieren auffiel, ihn fragte: „Hören Sie, sagen Sie, mein guter Herr, wer sind Sie eigentlich?“ Worauf Schopenhauer erwiderte: „Ja, wenn ich das nur erst selbst wüßte!“ „Und das war Humor“ (Scherz, hinter dem sich ein tiefer Ernst versteckt), wie Schopenhauer hinzufügte, als er seinem Jünger Frauenstädt diese Geschichte erzählte (Frauenstädt, Memorabilien S. 241). Ein andermal kam er mit einer Blüte im Knopfloch nach Hause, und als seine Wirtin bemerkte: „Sie blühen, Herr Doktor“, erwiderte er: „Ja, wenn die Bäume nicht blühen, wie sollten sie Früchte tragen.“ (Gwinner[2], S. 161.) Diese Früchte reiften während des vierjährigen Aufenthaltes in Dresden, wie seine im 11. Band unserer Ausgabe jetzt vollständig vorliegenden Aufzeichnungen beweisen, in mächtigem inneren Ringen langsam heran. „Diese zu Dresden in den Jahren 1814—1818 geschriebenen Bogen“, sagt Schopenhauer in einer späteren Randbemerkung, „zeigen den Gärungsprozeß meines Denkens, aus dem damals meine ganze Philosophie hervorging, sich nach und nach daraus hervorhebend, wie aus Morgennebel eine schöne Gegend“, und im Quartanten sagt er: „Zu der Zeit, wo mein Geist in seinem Kulminationspunkt stand, wann dann durch begünstigende Umstände die Stunde herbeigeführt wurde, wo das Gehirn die höchste Spannung hatte, so mochte mein Auge treffen auf welchen Gegenstand es wollte, — er redete Offenbarungen zu mir, und es entspann sich eine Reihe von Gedanken, die aufgeschrieben zu werden wert waren und es wurden.“ „Ich gestehe übrigens, daß ich nicht glaube,“ sagt er an einer anderen Stelle, „daß meine Lehre je hätte entstehen können, ehe die Upanischaden, Plato und Kant ihre

Strahlen zugleich in eines Menschen Geist werfen konnten. Aber freilich standen, wie Diderot sagt, viele Säulen da, und die Sonne schien auf alle; doch nur Memnons Säule klang.“ (Bd. XI, S. 459 unserer Ausgabe.)

Im März 1817 begann Schopenhauer die von ihm aufgezeichneten Gedanken in geordneter Darstellung abzufassen, und im März 1818 war die erste Niederschrift des Werkes vollendet, welches in seinem Titel, so kurz er ist, schon den ganzen Grundgedanken des Systems ausspricht; es hieß: „Die Welt als Wille und Vorstellung“. Am 28. März 1818 bot Schopenhauer den Verlag des Werkes der Buchhandlung von Friedrich Arnold Brockhaus (gestorben 1823) in Leipzig an. „Mein Werk“, schrieb er an Brockhaus, „ist ein neues philosophisches System: aber neu im ganzen Sinn des Wortes: nicht neue Darstellung des schon Vorhandenen: sondern eine im höchsten Grad zusammenhängende Gedankenreihe, die bisher noch nie in irgend eines Menschen Kopf gekommen.“ Brockhaus übernahm gegen das geforderte und bewilligte Honorar von vierzig Dukaten für vierzig Bogen den Verlag der ersten Auflage in einer Höhe von achthundert Exemplaren. Das Manuskript wurde in zwei Partien im Juli und September 1818 abgesandt. Da der Druck sich etwas verzögerte und Schopenhauer ungeduldig wurde, kam es zwischen ihm und dem Verleger zu einer unerquicklichen Korrespondenz, aus welcher kleine Geister den Anlaß nahmen, auf den großen Mann einige Steine zu werfen. Für uns ist der ganze Handel und das eminent unpraktische Verhalten Schopenhauers dabei nur ein Beleg für seine Behauptung, „daß für das praktische Leben das Genie so brauchbar sei, wie ein Sternteleskop für das Theater“ (Welt II, 15, S. 161 unserer Ausgabe). Noch ehe der Druck vollendet war, verließ Schopenhauer am 23. September 1818 Dresden, um in Italien von den Anstrengungen der letzten fünf Jahre Erholung zu finden. Die Aushängebogen wurden ihm durch Quandt nachgesandt; das Werk erschien gegen Ende des Jahres mit der Jahreszahl 1819 auf dem Titel.

Nachdem Schopenhauer am 23. September 1818 Dresden verlassen hatte, ging er, wie das Manuskriptbuch „Reisebuch“

verfolgen läßt, zunächst über Wien nach Venedig, wo er im November 1818 ein Liebesverhältnis mit einer Dame von Stand und Vermögen anknüpfte. Eine Empfehlung Goethes an den damals in Venedig weilenden Lord Byron gab er aus eifersüchtigen Grillen nicht ab, was er späterhin schmerzlich bereute. Vom Dezember 1818 bis Mai 1819 weilte er, von einem Abstecher nach Neapel, Pompeji und Pästum im März 1819 abgesehen, in Rom und verkehrte viel mit den deutschen Künstlern, wie sie sich damals im *Caffè greco*, einem noch heute bestehenden, aber wenig mehr besuchten Restaurant, zu versammeln pflegten. Seine freisinnigen Ansichten, verbunden mit seiner gewohnten Offenherzigkeit und seiner Neigung zu Paradoxien, verfehlten nicht in den engherzigen deutschen Künstlerkreisen vielfach Anstoß zu erregen. Als er eines Tages die treffende Bemerkung machte, daß der Kreis der griechischen Götter dem bildenden Künstler dem Vorteil geboten habe, in ihnen die verschiedenen Typen der Menschennatur als Zeus, Apollon, Athene, Ares, Hermes, Dionysos, Aphrodite zur Anschauung zu bringen, und ein anwesender Bildhauer bemerkte: „Dafür haben wir ja die zwölf Apostel", rief Schopenhauer aus: „Gehn Sie mir doch mit Ihren zwölf Philistern aus Jerusalem", und erregte dadurch bei den Anwesenden einen Sturm der Entrüstung (Gwinner[2], S. 185). Nicht selten geschah es, daß Neuankommende vor Schopenhauer gewarnt wurden. Gerechter urteilt von ihm Karl Witte in einem Briefe vom 19. Februar 1819: „Mit Schopenhauer bin ich viel umgegangen. In der ganzen Zeit bemerkte ich nichts Schlechtes an ihm. Seine religiösen Ansichten würde ich nur dann so bezeichnen können, wenn sie auf sein Leben einen nachteiligen Einfluß hätten. Dagegen habe ich viele Tugenden an ihm gefunden, unter denen seine unbeschränkte Wahrheitsliebe nicht die kleinste ist. Dagegen war sein Umgang in vielen Beziehungen lehrreich, in anderen interessant." Im Mai 1819 finden wir Schopenhauer wieder in Venedig, von wo er sich im Juni nach Mailand begab. Hier erwartete ihn eine schmerzliche Nachricht. Die Weingroßhandlung Abraham Muhl in Danzig, welcher Johanna Schopenhauer und ihre Tochter fast ihr ganzes Vermögen, der Sohn nur 8000 Taler

anvertraut hatten, war genötigt, ihre Zahlungen einzustellen und bot den Gläubigern eine Abfindungssumme von 30Prozent an. Sofort schrieb Schopenhauer an seine Schwester, er sei bereit, das Wenige, was ihm geblieben, mit Mutter und Schwester zu teilen (Gwinner[2], S. 200). Dieses Anerbieten wurde nicht angenommen. Hingegen setzte die Schwester dem Bruder zu, dem Konkurs beizutreten, um ein gerichtliches Eingreifen zu verhindern, worauf Schopenhauer, da er für sein Geld kündbare Wechsel in Händen hatte, nicht eingehenwollte. Hingegen versprach er, in keiner Weise durch ein Eingreifen seinerseits den Vergleich stören zu wollen. Derselbe kam zustande, wodurch Mutter und Schwester zwei Drittel ihres Besitzes einbüßten. Erst nachdem Anfang Mai 1820 der Akkord mit den Gläubigern zum Abschluß gekommen war, präsentierte Schopenhauer Ende August 1821 seinen ersten Wechsel und in schonenden Zwischenräumen die übrigen, und als Muhl einmal erklärt hatte, nicht zahlen zu können, schrieb ihm Schopenhauer am 1. Mai 1821: „Sollten Sie also doch noch Zahlungsunfähigkeit vorschützen wollen, so werde ich Ihnen das Gegenteil beweisen durch die famöse Schlußart, welche der große Kant in die Philosophie eingeführt, um damit die moralische Freiheit des Menschen zu beweisen, nämlich den Schluß vom Sollen aufs Können. Das heißt: zahlen Sie nicht gutwillig, so wird der Wechsel eingeklagt. Sie sehen, daß man wohl ein Philosoph sein kann, ohne deshalb ein Narr zu sein.“ Durch dieses kluge und entschlossene Verhalten rettete Schopenhauer den für seine große Lebensaufgabe unentbehrlichen Besitz, während Mutter und Schwester zwei Drittel des ihrigen verloren, und bedauerlich bleibt nur, daß durch diesen leidigen Handel eine Entfremdung für längere Jahre, wie vordem schon mit der Mutter, so nun auch mit der Schwester eintrat, obgleich Schopenhauer, wie oben gezeigt, sich edelmütig erboten hatte, mit ihnen teilen zu wollen.

Gleich nach Empfang der ersten Botschaft von dem Unglück, welches die Familie getroffen hatte, im Juli 1819, faßte Schopenhauer den Entschluß, sich an einer Universität zu habilitieren, setzte sich in Verbindung mit Lewald, welcher in Heidelberg dozierte, und mit seinen alten Lehrern Blumen-

bach in Göttingen und Lichtenstein in Berlin, fand überall ein freundliches Entgegenkommen und entschied sich schließlich für Berlin, in der Hoffnung, dort schon gereiftere Zuhörer zu finden. Am 31. Dezember 1819 richtete er unter dem Dekanat Böckh sein Habilitationsgesuch an die philosophische Fakultät der Universität Berlin, unter Beifügung seiner drei bis dahin veröffentlichten Schriften sowie des mehrerwähnten ausführlichen *Curriculum vitae* in lateinischer Sprache und erhielt im Januar 1820 seine Zulassung zum Colloquium. In sehr entgegenkommender Weise wurde ihm gestattet, schon vor dem Colloquium im Lektionskatalog für Sommer 1820 seine Vorlesung anzukündigen unter dem Titel: „Die gesamte Philosophie oder die Lehre vom Wesen der Welt und dem menschlichen Geiste, sechsmal wöchentlich von 4 bis 5 Uhr nachmittags.“ Den Winter 1819—1820 hatte Schopenhauer benutzt, um seine Vorlesungen auf das fleißigste auszuarbeiten, wie sie jetzt im IX. und X. Bande unserer Ausgabe vollständig vorliegen. Er verließ Dresden am 13. März 1820, um sich nach Berlin zu begeben, wo er in der Niederlagstraße 4 eine Wohnung bezog, durch deren Verhältnisse er in einen verdrießlichen Prozeß verwickelt wurde, von welchem weiter unten im Zusammenhang die Rede sein wird. Am 23. März 1820 hielt er seine Probevorlesung vor der Fakultät über die drei Arten der Ursache, wobei es sogleich mit Hegel zu einem Zusammenstoße kam. Hegel hatte nämlich die Stirn zu behaupten (wahrscheinlich in Reminiszenz an Goethes „Kenner und Künstler“), daß die unbewußten, unwillkürlichen, vegetativen Funktionen, auf denen die Ernährung des Organismus beruht, die animalischen genannt werden, und mußte erst durch das Eingreifen des Prof. Lichtenstein auf seinen Irrtum aufmerksam gemacht werden. Für seine erste Vorlesung im Sommer 1820, welche auch die letzte sein sollte, fand Schopenhauer nur wenige Zuhörer (ihre Zahl ist nicht bekannt). Trotzdem hat er diese Vorlesung nicht, wie behauptet worden ist, vor der Zeit abgebrochen, sondern bis in den August hinein fortgeführt, wo es dann heißen mußte: *ecclesia missa est.* In den folgenden vier Semestern bis Sommer 1822 hat er teils dieselben Vorlesungen, teils eine solche über Dianoeologie und

Logik angekündigt, aber nicht gehalten, worauf er dann am 27. Mai 1822 das ihm widerwärtige Berlin verließ, um nach Italien seinen Weg zu nehmen. Der Grund dieses akademischen Mißerfolges bei einem Manne von so hervorragender Begabung nicht nur für die schriftliche, sondern auch für die mündliche Darstellung seiner Gedanken lag teils darin, daß damals neben Hegel als einzigem Ordinarius noch vier Privatdozenten der Philosophie wirkten, wozu im Herbst 1820 noch Beneke als fünfter kam, teils auch in dem eigensinnigen Trotze, mit welchem Schopenhauer beharrlich seine Vorlesungen in dieselben Stunden legte, in welchen der gefeierte Hegel Studierende aller Fakultäten um sich versammelte. Ein weiterer Grund lag in der uns heute unbegreiflichen Nichtbeachtung, welche „Die Welt als Wille und Vorstellung" Jahrzehnte hindurch zu erleiden hatte. Im Februar 1820 hatte Brockhaus noch nicht hundert Exemplare abgesetzt. Die Rezensionen kamen nur spärlich und sprachen sich über das Werk vorwiegend ungünstig aus. (Wir haben sie sämtlich in unserem VI. Jahrbuche 1917 abdrucken lassen.) Im Frühjahr des Jahres 1819 erschien eine Rezension von einem Dr. Bernhard in den Wiener Jahrbüchern für Literatur; ihr folgten mehr oder weniger eingehende Besprechungen von einem Anonymus im Weimarer Literarischen Wochenblatt (Oktober 1819), eine eigene feindselige Gegenschrift gegen Schopenhauer von Rätze 1820 und sodann die Rezensionen im Leipziger Hermes 1820 von Herbart, in der Jenaischen Allgemeinen Literaturzeitung Dezember 1820 von dem eben erst neben Schopenhauer habilitierten Privatdozenten Beneke, der sich dadurch eine „notwendige Rüge erlogener Zitate" durch Schopenhauer in derselben Zeitschrift zuzog, und in der Leipziger Literaturzeitung im Januar 1821, wahrscheinlich von Krug. Eine rühmliche Ausnahme machten allein die wenigen Worte, welche Jean Paul in der „Kleinen Nachschule" 1824 dem Werke widmete: „Schopenhauers Welt als Vorstellung und Wille, ein genialphilosophisches, kühnes, vielseitiges Werk, voll Scharfsinn und Tiefsinn; aber mit einer oft trost- und bodenlosen Tiefe — vergleichbar dem melancholischen See in Norwegen, auf dem man in seiner finsteren Ringmauer von steilen

Felsen nie die Sonne, sondern in der Tiefe nur den gestirnten Taghimmel erblickt, und über welchen kein Vogel und keine Woge zieht.[1]) Zum Glück kann ich das Buch nur loben, nicht unterschreiben." Mißmutig über die mangelnde Anerkennung seiner Leistungen auf dem Katheder wie in der Presse hatte schon am 27. Mai 1822 Schopenhauer Berlin den Rücken gekehrt, um dem vor drei Jahren infolge der Unglücksnachricht plötzlich verlassenen, geliebten Italien wieder entgegenzueilen.

Den Sommer 1822 verbrachte Schopenhauer in der Schweiz und begab sich sodann nach der langen und schönen Schweizerreise, die, wie er an Osann schrieb, herrliche Erinnerungen zurückgelassen hatte, über Mailand und Genua nach Florenz, wo er vom September 1822 bis zum Mai 1823 in den angenehmsten Verhältnissen verweilte, ohne auf dieser zweiten und für ihn letzten italienischen Reise weiter nach Süden vorzudringen. Die reichen Kunstschätze der Stadt Florenz gewährten ihm immer neue Anregung und Belehrung. Daneben belustigte ihn das Leben der großen und kleinen Welt Italiens, mochte er nun mit einem Dominikaner über den Verfall der Klöster sich unterhalten, in einem glänzenden Festsaale einer englischen Dame die Cour machen, oder das bunte Treiben der niederen Volksschichten beobachten. Er schreibt an Osann: „Mit welchem Jubel begrüße ich jede italienische Eigentümlichkeit! Das uns ganz Fremde und Ungewohnte beängstigt beim zweiten Male nicht wie beim ersten; selbst das Lästige, Widrige, Unbequeme wird als ein alter Bekannter begrüßt. Ich fand, daß alles, was unmittelbar aus den Händen der Natur kommt, Himmel, Erde, Pflanzen, Bäume, Tiere, Menschengesichter, hier so ist, wie es eigentlich sein soll: bei uns nur so, wie es zur Not sein kann. Doch wenn in unserer stillen Zelle das Lämpchen freundlich wieder brennt, dann bin ich wieder ich selbst und weiß, wo mein Leben eigentlich liegt. Ich war so gesellig wie lange nicht; kam sogar in die große und mitunter in die vornehme Welt und merkte allmählich einen solchen Zuwachs von Erfahrung und Menschenkenntnis, daß ich jene Zeit für sehr nützlich zugebracht halte. Sehen

[1]) Gemeint ist der Obstrynsee im Stifte Bergen (Gwinner[2], S. 283).



und Erfahren ist so nützlich als Lesen und Lernen. Besonders deutlich ist es mir geworden, wie jämmerlich das Leben der Vornehmen in der Nähe ist, und wie die Langeweile sie martert, trotz aller Gegenanstalten."

Auf die frohen und lehrreichen acht Monate des Aufenthaltes zu Florenz folgte für Schopenhauer ein trauriges Jahr. Im Mai 1823 war er von Florenz über Trient nach München gereist, wo ihn eine Erkrankung ein volles Jahr festhielt. Er schreibt darüber unter dem 21. Mai 1824 an Osann aus München: „Vor einem Jahre kam ich hierher, und etwa sechs Wochen darauf, als ich weiter wollte, fing eine Verkettung von Krankheiten an, die mich den ganzen Winter hier festgehalten hat. Hämorrhoiden mit Fistel, Gicht, Nervenübel succedierten sich: ich habe den ganzen Winter in der Stube zugebracht und sehr gelitten. Seit einem Monat bin ich hergestellt, aber noch so nervenschwach, daß ich vor Zittern der Hände erst jetzt Ihren Brief, und zwar mit vieler Mühe, beantworten kann, mich matt dahinschleppe und bei Tage einschlafe." Nach diesen von Schopenhauer mitgeteilten Symptomen scheint es der Mangel an Körperbewegung gewesen zu sein, welcher die verschiedenen Leiden verschuldete, und damals dürfte Schopenhauer die Wahrheit der goldenen Regel erkannt haben, welche er in den Parergis (IV, S. 359 unserer Ausgabe) vorschreibt, daß der Mensch gar nicht gesund bleiben könne, wenn er sich nicht täglich zwei Stunden in freier Luft Bewegung vergönne. Später hat er es so gehalten und ist, abgesehen vom Winter 1832, zeitlebends ein kerngesunder Mann geblieben. Zu seiner Erholung weilte er im Juni 1824 in Gastein, kehrte von dort nochmals nach München zurück und reiste sodann über Stuttgart, Heidelberg und Mannheim nach Dresden, wo er im September eintraf und sich zu dauerndem Aufenthalt einrichtete. In den acht Monaten dieses letzten Dresdener Aufenthaltes trug er sich mit den Plänen, Humes *Natural history of Religion* und *Dialogues concerning Natural Religion* zu übersetzen und Brunos Schrift *Della Causa* neu nebst einer lateinischen Übersetzung herauszugeben, ohne daß von dem allem mehr als eine Vorrede zustande gekommen wäre (abgedruckt bei

Grisebach im Nachlaß III, S. 183 fg.), welche sich über den gegenwärtigen Zustand der Philosophie mit bitterer Ironie ausläßt. In dieser Zeit hatte er die Freude und den Trost, Jean Pauls (oben erwähnte) Anerkennung seines Hauptwerkes zu lesen. Jean Paul starb schon im folgenden Jahre, so daß Schopenhauer ihn nicht mehr persönlich kennen lernen konnte. Hingegen machte er die Bekanntschaft des von ihm früher hochgeschätzten und damals in Dresden wohnenden Ludwig Tieck, wobei die Divergenz der religiösen Anschauungen allzu deutlich hervortrat, als daß es zu einem vertrauteren Verkehr hätte kommen können. Seine, wie es scheint, damals bestehende Absicht, Dresden zum dauernden Aufenthalt zu wählen, wurde durch eine leidige Angelegenheit vereitelt, welche ihn im Mai 1825 nach Berlin zurückrief. Dort hatte er 1820 eine Wohnung von zwei Zimmern inne gehabt, zu welchen ein Vorzimmer führte, dessen Nichtbenutzung durch andere er sich ausbedungen hatte. In diesem Vorzimmer hatte sich am 12. August 1821 eine 47 Jahre alte Näherin Caroline Marquet, welche in demselben Hause ein Hinterstübchen bewohnte, mit zwei anderen Mädchen zur Näharbeit niedergelassen, als Schopenhauer nach Hause kam und die Eindringlinge wiederholt und ernstlich aufforderte, das Vorzimmer zu räumen. Als er kurz darauf wieder aus seinem Zimmer trat, um auszugehen, und die Näherin sich auch jetzt bei seiner Aufforderung, den Raum zu verlassen, widerspenstig zeigte, faßte er sie um den Leib und schleppte die Widerstrebende hinaus, wobei sie niederfiel, ohne außer einigen blauen Flecken irgendwelchen Schaden genommen zu haben. Am folgenden Tage reichte sie nebst einem ärztlichen Attest eine Klage beim Berliner Hausvogteigericht ein, wurde aber von diesem kostenfällig abgewiesen. Hierbei beruhigte sie sich nicht, appellierte an das Kammergericht und erreichte zunächst die Verurteilung Schopenhauers zu einer geringen Geldstrafe. Durch diesen Erfolg ermutigt, ging sie weiter, führte gewisse, erst später eingetretene Körperschäden auf jene gewaltsame Behandlung durch Schopenhauer zurück und erlangte mit Hilfe eines geschickten Rechtsanwalts vom Instruktionssenat des Kammergerichts eine Entscheidung, welche

für den Fall, daß die Klägerin ihre Aussagen beeidigen werde, Schopenhauer zur Tragung der Kosten und zu einer lebenslänglichen Alimentation der Klägerin im Betrage von fünf Talern monatlich verurteilte. Sie wurde, obgleich sie im Verlaufe der Verhandlungen gelegentlich versichert hatte, daß auch ihr Geisteszustand durch jenen Gewaltakt gelitten habe, im März 1826 zum Eide zugelassen, worauf dann der Oberappellationssenat das Erkenntnis des Kammergerichts bestätigte und Schopenhauer zur Tragung der Kosten und zu einer lebenslänglichen Alimentation der Klägerin von fünf Talern monatlich verurteilte, welche von 1821 an zwanzig Jahre hindurch von Schopenhauer getragen wurde, bis er endlich 1841 auf den Totenschein der Marquet das ihm aus Sulzer bekannte Anagramm des Tobianus (Jahrbuch II, S. 154) schreiben konnte: *obit anus, abit onus.*

Drei Semester lang, seit er nach Berlin zurückgekehrt war, widerstand Schopenhauer der Versuchung, eine Vorlesung an der Universität anzukündigen; dann erschien vom Winter 1826/27 an bis zum Winter 1831/32 elf Semester hindurch sein Name regelmäßig im Lektionskatalog mit einer Vorlesung über „Die Grundlegung zur Philosophie oder die Theorie der gesamten Erkenntnis“, das erstemal mit dem Zusatze „begreifend Dianoeologie und Logik“, dann viermal mit dem Zusatze „mit Inbegriff der Logik“, in der Regel dreimal wöchentlich, stets von 12—1 Uhr, stets mit beharrlichem Eigensinn in derselben Stunde, in welcher der gefeierte Hegel sein Hauptkolleg las. Die Folge war, daß Schopenhauer in diesen elf Semestern kein einziges Kolleg mehr zustande gebracht hat; auf zwei im Nachlaß erhaltenen Anmeldebogen finden sich das eine Mal nur drei Studierende der Medizin, das andere Mal keine Studenten, sondern nur ein Hofrat, ein Wechselmakler, ein Zahnarzt, ein Stallmeister und ein Hauptmann, auf deren regelmäßigen Besuch wohl nicht zu rechnen war, so daß auch dieses Mal das Kolleg nicht zustande kam Zweimal in dieser für ein akademisches Wirken an der Berliner Universität so entmutigenden Lage dachte Schopenhauer daran, an eine andere Universität überzusiedeln. Er knüpfte zu diesem Zweck im September 1827 mit Thiersch in München

wegen Würzburg und im März 1828 mit Creutzer in Heidelberg an, aber die Auskunft, welche er erhielt, war nicht von der Art, daß er den Plan einer Umhabilitierung weiter verfolgt hätte. Um so fleißiger war er beschäftigt, an dem Ausbau seines Systems zu arbeiten und alle neu in ihm aufkommenden Gedanken, wie von 1812 bis 1820 auf losen Papierbogen, so von da bis zu seinem Tode hin in einer Reihe gebundener Manuskriptbücher, meist in Folio, niederzulegen. So entstanden als ein kostbares Vermächtnis die zehn später der Kgl. Bibliothek zu Berlin überwiesenen und dort für den allgemeinen Gebrauch aufbewahrten Manuskriptbücher: 1. Reisebuch (seit 1818), 2. Foliant (seit 1821), 3. Brieftasche (seit 1822), 4. Quartant (seit 1824), 5. Adversaria (seit 1828), 6. Cogitata (seit 1830), 7. Cholerabuch (1831), 8. Pandectae (seit 1832), 9. Spicilegia (seit 1837), 10. Senilia (seit 1852). Das Anwachsen dieses Gedankenschatzes ermutigte Schopenhauer schon 1828, an eine neue, durch weitere Errungenschaften bereicherte Ausgabe seines Hauptwerkes zu denken. Er befragte Brockhaus über den seit zehn Jahren erreichten Verkauf seines Werkes und erhielt die niederdrückende Antwort, es seien noch 150 Exemplare auf Lager, wie viele Exemplare aber verkauft worden seien, lasse sich nicht angeben, da vor mehreren Jahren eine bedeutende Anzahl zu Makulatur gemacht worden sei, denn der Absatz sei wie jetzt so auch früher ein sehr unbedeutender gewesen. Hierdurch wird begreiflich, daß die Exemplare der ersten Auflage von Schopenhauers Meisterwerk heutzutage äußerst selten geworden sind und, wo sie einmal vorkommen, mit 200—300 Mark bezahlt werden; — *habent sua fata libelli!* Einigen Trost gewährte es Schopenhauer, daß Justus Radius, der Herausgeber der *Scriptores ophthalmologici minores*, eine bei der Schwierigkeit des Stoffes mit großem Fleiß und Geschick verfaßte lateinische Bearbeitung seiner Farbenlehre nach langen Verhandlungen und unter Verzicht auf Honorar im dritten Bande der genannten Sammlung aufnahm. Hingegen wurde nichts aus seinem Plane, Kants Hauptwerke ins Englische zu übersetzen. Er scheiterte an der englischen Gepflogenheit, andere für sich arbeiten zu lassen, um Gewinn und Ruhm davon selbst einzuernten. Daß

diese Absicht Schopenhauers nicht zur Ausführung kam, ist sehr zu beklagen, nicht nur für die Engländer, sondern auch für uns, denn eine gute Übersetzung hat den Wert eines Kommentars, und ein solcher Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft durch Schopenhauer hätte sehr dazu beitragen können, die Dunkelheiten des Kantischen Hauptwerkes aufzuhellen.

Während der letzten Jahre seines Berliner Aufenthalts wohnte Schopenhauer seit 1825 Dorotheenstraße 30, seit 1829 Behrenstraße 70; seinen Mittagstisch nahm er, wie schon 1820—1822, im Russischen Hof am Schinkelplatz, wo er wahrscheinlich auch die Bekanntschaft des ihm nahe befreundeten Barons Heinrich von Lowtzow machte, welcher freilich ihm 1826 den schlimmen Rat gab, einen beträchtlichen Teil seines Vermögens in mexikanischen Obligationen anzulegen, durch deren bald darauf folgende Entwertung er etwa ein Viertel seiner Einkünfte einbüßte. In der Neujahrsnacht des Jahres 1831 hatte Schopenhauer einen Traum, welchen er auf seinen in dem beginnenden Jahre bevorstehenden Tod deutete, und als die Cholera in diesem Jahre Berlin bedrohte, legte er sein Traumbild dahin aus, daß es nur hypothetische Wahrheit gehabt habe, und lieferte gegen dessen Wahrheit einen tatsächlichen Beweis, indem er die vor elf Jahren mit so großen Hoffnungen betretene und ihm nach so manchen Enttäuschungen nicht mehr werte Stadt im August 1831 für immer verließ, um nach Frankfurt a. M. überzusiedeln.

4. Von der Übersiedelung nach Frankfurt bis zum Hinscheiden (1831—1860).

Als Schopenhauer September 1831 in dem für cholerafest geltenden Frankfurt a. M. anlangte, hatte er über die Wahl seines künftigen Wohnortes noch keinen endgültigen Beschluß gefaßt und daher seine Manuskripte und Bücher noch in Berlin unter der Obhut seines Freundes, des Barons von Lowtzow, zurückgelassen. Fürs erste blieb er in Frankfurt und mietete eine Wohnung Alte Schlesingergasse 32 (jetzt 16), von wo aus er nach langer Unterbrechung wieder einmal an seine Schwester Adele und seine Mutter schrieb und dadurch den

Briefwechsel mit beiden wieder in Gang brachte. Damals wohnten Mutter und Schwester, da sie infolge der Schmälerung ihrer Einkünfte in Weimar nicht mehr wir früher hätten auftreten können, am Rhein, teils in Unkel, teils in Bonn. Von dort zogen sie 1837 nach Jena, wo die Mutter am 17. April 1838 im Alter von 71 Jahren starb, während die Tochter sie noch elf Jahre überlebte. Der erste Winter in Frankfurt war für Schopenhauer eine traurige Zeit; teils war er körperlich leidend und mußte einige Monate das Zimmer hüten, teils hatte sich seiner beim Rückblicke auf die mißglückte akademische Laufbahn und auf die Mißachtung, welcher sein Werk bei den Zeitgenossen begegnet war, eine trübe Stimmung bemächtigt. Ohne geselligen Umgang zu haben oder auch nur zu suchen, fand er seinen Trost in der Arbeit und vollendete in diesem Winter seine Übersetzung des *Oracolo manual* des Balthasar Gracian. Die Verhandlungen zur Verlagsübernahme durch den Buchhändler Fleischer zerschlugen sich; das Werk blieb ungedruckt und wurde erst 1862 durch Frauenstädt und 1890 durch Grisebach veröffentlicht.

Im Juli 1832 zog Schopenhauer nach Mannheim, wo er (nach der dort üblichen, für das Gedächtnis höchst beschwerlichen Straßenbezeichnung) C, 2, Nr. 9 wohnte, sich als Mitglied in die Harmoniegesellschaft aufnehmen ließ und, bis seine Bücher und Manuskripte von Berlin eintrafen, ein neues Manuskriptbuch, die Pandectae, in Angriff nahm, um erst nach Eintreffen seiner Manuskripte aus Berlin die dort begonnenen Cogitata zunächst zu Ende zu führen. Lange wog er die Vorzüge, welche Mannheim und Frankfurt für einen dauernden Aufenthalt boten, gegen einander ab, verließ, nachdem er sich entschieden hatte, nach einjährigem Aufenthalt Mannheim und zog nach Frankfurt, um es, abgesehen von einer viertägigen Rheinreise bis nach Koblenz im Jahre 1835 und gelegentlichen Ausflügen nach Mainz und Aschaffenburg, nicht mehr zu verlassen. Er bezog zunächst seine alte Wohnung wieder, wohnte dann seit 1836 Am Schneidwall 10 (jetzt Untermainkai 2) und seit 1840 in der Neuen Mainzer Straße 16. Seinen Mittagstisch nahm er im Schwan, später in dem damaligen, jetzt nicht mehr existierenden Englischen Hof, machte am Nachmittag bei

jedemWetter in Begleitung seines Pudels seinen einsamen, ausgedehnten Spaziergang in die Umgebungen der Stadt und befriedigte sein Verlangen nach dem Lesen von Zeitschriften und Zeitungen, namentlich der Times, vor dem Abendessen als Mitglied des Frankfurter Kasinos.

Inzwischen faßte er auf Grund der immer zahlreicher werdenden Niederschriften in seinen Manuskriptbüchern den Plan zu einer zweiten Auflage der Welt als Wille und Vorstellung, erhielt aber auf eine Anfrage an Brockhaus im Mai 1835 die Antwort, daß in den letzten Jahren „leider gar keine Nachfrage nach dem Werke gewesen sei, daß vor fünf Jahren abermals gegen hundert Exemplare zu Makulatur gemacht worden und gegenwärtig nur noch 50 Exemplare auf Lager seien". Unter diesen Umständen beschloß Schopenhauer, auf eine neue Ausgabe des ganzen Werkes zu verzichten und nur die Zusätze zum zweiten Hauptteile in einem besonderenWerke zusammenzufassen. Nicht ohne Mühe gewann er für die Herausgabe den Frankfurter Verleger Schmerber, und so veröffentlichte er nach neunzehnjährigem Schweigen 1836 seine Schrift „Über den Willen in der Natur, eine Erörterung der Bestätigungen, welche die Philosophie des Verfassers seit ihrem Auftreten durch die empirischen Wissenschaften erhalten hat". Schopenhauer hat wiederholt geäußert, daß die beiden Abschnitte dieser Schrift über Pflanzenphysiologie und physische Astronomie die klarste Darstellung enthalten,welche er der Grundanschauung seiner Lehre zu geben vermocht habe. Trotz der hohen Bedeutung dieser Schrift für Schopenhauers System blieb sie doch völlig ohne Wirkung; sie stand unter dem philosophischen Publikum jener Tage so unbeachtet da, „wie ein Raphael in der Bedientenstube" (Pandectae S. 340). Hingegen hatte Schopenhauer 1838 die Freude, das schon 1800 verfaßte Werk *Recherches physiologiques sur la vie et la mort* des französischen Physiologen Bichat kennenzulernen, in welchem schon Bichat ebenso wie Schopenhauer das bis dahin (ähnlich wie bis auf Lavoisier das Wasser) für eine einfache Substanz gehaltene Ich als zusammengesetzt aus Wille und Intellekt erkannt hatte. Schopenhauer freute sich der Übereinstimmung mit dem durch Zeit und Land so weit von

ihm getrennten französischen Naturforscher; „Bichat und ich“, sagte er, „umarmen uns in einer Wüste.“

Als 1837 der Plan einer Gesamtausgabe der kantischen Werke durch Rosenkranz und Schubert bekannt wurde, hatte Schopenhauer das große Verdienst, in einem Briefe an Rosenkranz energisch dazu aufzufordern, daß beim Abdruck der Kritik der reinen Vernunft nicht die zweite, sondern die erste Auflage zugrunde gelegt werde, ein Rat, welchen Rosenkranz befolgte und dadurch seiner Ausgabe einen höheren Wert sicherte, als ihn alle diejenigen Ausgaben haben, welche es umgekehrt halten (vgl. meine Neuere Philosophie S. 198—199).

Als Schopenhauer 1837 erfuhr, daß die (noch heute zu Drontheim bestehende) Königlich norwegische Gesellschaft der Wissenschaften die Preisaufgabe gestellt hatte: „Läßt sich die Freiheit des menschlichen Willens aus dem Selbstbewußtsein beweisen“, entschloß er sich zur Bearbeitung dieser Preisfrage und schrieb seine Abhandlung „Über die Freiheit des Willens“, welche 1839 durch Verleihung der Großen goldenen Medaille zu Drontheim gekrönt wurde. Inzwischen hatte die Königlich dänische Sozietät der Wissenschaften 1837 die Preisfrage gestellt: „Ist die Quelle und Grundlage der Moral zu suchen in einer unmittelbar im Bewußtsein liegenden Idee der Moralität . . . oder aber in einem andern Erkenntnisgrunde?“ Schopenhauer bearbeitete auch diese Frage in seiner Preisschrift „Über die Grundlage der Moral“, welche jedoch, obgleich Schopenhauer der einzige Bewerber gewesen war, in der Sitzung vom 30. Januar 1840 zu Kopenhagen den Preis nicht erhielt. Das Urteil der Sozietät tadelt an der Abhandlung, daß sie die Hauptfrage nach dem Zusammenhang der Ethik mit der Metaphysik nur in einem Anhang behandelt habe; „wenn aber der Verfasser versucht, die Grundlage der Moral in dem Mitleide nachzuweisen, so hat er uns weder durch die Form seiner Abhandlung befriedigt, noch auch in der Sache diese Grundlage als ausreichend nachgewiesen, vielmehr sich genötigt gesehen, selbst das Gegenteil einzugestehen. Auch kann nicht verschwiegen werden, daß mehrere hervorragende Philosophen der Neuzeit so unziemlich erwähnt werden, daß es gerechten und schweren Anstoß erregt.“ Jetzt ent-

schloß sich Schopenhauer, beide Abhandlungen unter dem Titel „Die beiden Grundprobleme der Ethik“ nebst einer ausführlichen, das Urteil der dänischen Sozietät gebührend beleuchtenden Vorrede im Verlage von Suchsland in Frankfurt herauszugeben und dadurch eine unschätzbare Ergänzung zum vierten Buch seines Hauptwerkes zu liefern. Aber auch diese Schrift fand bei der 1841 herrschenden Hochflut des Hegelkultus wenig Beachtung, noch weniger Anerkennung. Über eine aus Herbartianerkreisen kommende Rezension schrieb Schopenhauer an Brockhaus (Gwinner[2], S. 473): „Hingegen will ich lieber von wütenden Hegelianern zerrissen werden, als, wie beide Male im Repertorium (wahrscheinlich von Hartenstein), eine solche heimtückische Billigung finden, die es verschmitzterweise darauf abgesehen hat, das Bedeutende als unbedeutend darzustellen und die Aufmerksamkeit davon abzulenken.“ Ein Rezensent in den Hallischen Jahrbüchern, der charakterlose Vielschreiber Carové, hatte es besser getroffen, als er wohl ahnen mochte, wenn er mit der ironischen Bemerkung schließt: „Wir müssen es der Zukunft überlassen, ihn als *summum philosophum* aller bisherigen Jahrhunderte zu krönen.“

Indessen ließen sich doch schon damals, wenn auch nicht aus den Kreisen derjenigen, welche in erster Linie dazu berufen gewesen wären, vereinzelte Stimmen vernehmen, welche Schopenhauers Größe und Bedeutung anerkannten. So erklärte der Geheime Justizrat und Oberlandesgerichtsrat F. Dorguth in Magdeburg 1843 in seinem Sendschreiben an Rosenkranz über die falsche Wurzel des Idealrealismus: „Ich kann nicht umhin, Schopenhauer als den ersten realen systematischen Denker in der ganzen Literatengeschichte anzuerkennen“, und ein junger Privatgelehrter, Dr. Julius Frauenstädt, sah schon damals ein, wie er später erklärte, „daß aus zehn Seiten der Welt als Wille und Vorstellung mehr echtes Wissen zu erlangen sei als aus zehn Bänden von Fichte, Schelling, Hegel und Herbart“. Als dritter neben diesen beiden verdient der nachmalige Mainzer Kreisrichter Johann August Becker genannt zu werden, welcher sich 1844 brieflich an Schopenhauer mit der Bitte wandte, ihm einige Dubia über-

seine Philosophie vortragen zu dürfen, woran sich eine sehr inhaltreiche, von 1844 bis 1860 währende Korrespondenz zwischen Schopenhauer und Becker knüpfte. Sofort nach Veröffentlichung der Ethik unternahm es Schopenhauer, von 1840 bis 1843 „die während 24 Jahren niedergeschriebenen Gedanken in einer für das Publikum passenden Form und Vortrag höchst sorgfältig und *con amore* zu verarbeiten“ (Brief an Brockhaus vom 7. Mai 1843). Über den Ergänzungsband schreibt er an Brockhaus: „Dieser zweite Band hat bedeutende Vorzüge vor dem ersten, und verhält sich zu diesem wie das ausgemalte Bild zur bloßen Skizze. Denn er hat die Gründlichkeit und den Reichtum von Gedanken und Kenntnissen voraus, welche nur die Frucht eines ganzen, unter stetem Studium und Nachdenken hingebrachten Lebens sein können. Jedenfalls ist er das Beste, was ich geschrieben habe.“ Brockhaus verhielt sich zunächst ablehnend, entschloß sich aber nach längeren Verhandlungen im Juni 1843, beide Bände, den ersten in 500, den zweiten in 750 Exemplaren ohne Honorar zu drucken, und so erschienen im März 1844 der Neudruck des ersten und der erstmalige Druck des zweiten Bandes, beide zu gleicher Zeit. Über den anfänglichen Erfolg schrieb Brockhaus an den Verfasser noch im August 1846: „Was Ihre Anfrage über den Absatz Ihrer Schrift betrifft, so kann ich Ihnen zu meinem Bedauern nur sagen, daß ich damit ein schlechtes Geschäft gemacht habe.“

Über der Teilnahmlosigkeit der Fachgenossen fand Schopenhauer in dieser für ihn so schweren Zeit einigen Trost darin, daß er und seine Philosophie wenige, aber um so wärmere Freunde fanden. Dorguth, der Schopenhauers Schicksal mit dem des Kaspar Hauser verglich, verfaßte 1848 ein Lehrgedicht über Schopenhauers Philosophie; Frauenstädt besuchte ihn 1846 von Kreuznach aus und hatte das Glück, während des Winters 1846/47 in Frankfurt zu weilen und Schopenhauers persönlichen Umgang zu genießen; Becker war der einzige, welchen Schopenhauer an einem schönen Sommertage zu Mainz zu besuchen pflegte. Nahe Freundschaft verband ihn ferner mit dem Frankfurter Advokaten Dr. Emden, welchen Schopenhauer auch zu seinem Testamentsvollstrecker erwählte.

nicht ahnend, daß derselbe noch vor ihm sterben werde. Zu ihnen gesellte sich ein jüngerer bayrischer Jurist, Adam von Doß, mit welchem Schopenhauer, nachdem dieser ihn 1849 in Frankfurt besucht hatte, in Briefwechsel blieb und den er als einen genauen Kenner seiner Philosophie besonders schätzte.

Inzwischen waren die Aufzeichnungen in den verschiedenen Manuskriptbüchern so stark angewachsen, daß Schopenhauer daran denken konnte, einen größeren Teil derselben in zwei Bänden zusammenzufassen, deren erster Parerga, „Nebenwerke", wie die Aufsätze zur Geschichte der Philosophie, über die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des einzelnen, über das Geistersehen und die Aphorismen zu Lebensweisheit, und deren zweiter in einunddreißig Kapiteln die Paralipomena „Übriggebliebenes" oder, wie Schopenhauer auch sagt, „vereinzelte, jedoch systematisch geordnete Gedanken über vielerlei Gegenstände", befaßte und seine Stelle im zweiten Bande des Hauptwerkes gefunden haben würde, hätte Schopenhauer damals gehofft, noch eine neue Auflage desselben zu erleben. Auch für dieses letzte Werk von seiner Hand, die Parerga und Paralipomena, konnte Schopenhauer nur mit großen Schwierigkeiten einen Verleger finden. Vergebens wandte er sich an seine früheren Verleger, Suchsland und Brockhaus, vergebens auch an die Dietrichsche Buchhandlung in Göttingen, und schon machte er sich darauf gefaßt, das Werk so vieler Jahre zum *Opus posthumum* werden zu lassen, da gelang es der Betriebsamkeit des damals als Privatgelehrter in Berlin lebenden Frauenstädt, die Buchhandlung von A. W. Hayn in Berlin zur Übernahme des Verlags in einer Höhe von 750 Exemplaren und ohne Zahlung eines Honorars zu gewinnen. So erschienen die Parerga und Paralipomena im Jahre 1851, und was das große, tiefdurchdachte Hauptwerk nicht vermocht hatte, das gelang diesem populären und allerdings eine Fülle höchst interessanter und origineller Gedanken enthaltenden Nebenwerke: die breitere Masse des Publikums wurde auf den einsamen, so lange verkannten Denker aufmerksam, Schopenhauers Stern begann während der letzten neun Jahre, die ihm noch zu leben vergönnt waren, stetig zu steigen, und so wurde die Abendröte seines Lebens zur Morgenröte seines Ruhmes. Während

Schopenhauer unverdrossen weiterarbeitete und im April 1852 sein letztes Manuskriptbuch, die Senilia, begann, mehrten sich in den folgenden Jahren durch Rezensionen, Briefe und persönliche Besuche die Anzeichen dafür, daß man wenigstens anfing, die unermeßliche Bedeutung zu begreifen, welche Schopenhauers Philosophie auf das ganze geistige Leben der Menschheit auszuüben berufen ist. Ein Artikel in der Westminster Review vom 1. April 1852 „*Iconoclasm in German Philosophy*" lenkte die Aufmerksamkeit des Auslandes auf den bis dahin ganz unbekannt gebliebenen Philosophen. Dr. Lindner, Mitredakteur der Vossischen Zeitung, übersetzte den Artikel ins Deutsche, und es entspann sich zwischen ihm und dem Philosophen ein reger Briefwechsel. Frauenstädt veröffentlichte 1854 seine Briefe „über die Schopenhauersche Philosophie", J. E. Erdmann widmete ihr 1853 eine längere Besprechung in seiner Geschichte der Philosophie, Professor Schütz aus Bielefeld sandte an Schopenhauer 1854 seine Übersetzung des Meghadûta, Dr. Ascher besuchte ihn und blieb von da an sein treuer Anhänger, und bedeutsamer als alles dies war es, daß Richard Wagner ihm seinen Ring des Nibelungen mit einer huldigenden Zuschrift übersandte, wie er denn noch in seinen letzten Jahren (Bayreuther Blätter, 1880, S. 337) unumwunden erklärte, daß für ein Beschreiten der Wege wahrer Hoffnung nach dem gegenwärtigen Stande der Bildung nichts anderes empfohlen werden könne, als Schopenhauers Philosophie in jeder Hinsicht zur Grundlage aller ferneren geistigen und sittlichen Kultur zu machen. Der Dichter Friedrich Hebbel begrüßte in ihm einen der vornehmsten Geister unserer Literatur und besuchte ihn im Mai 1857 persönlich. Universitätsprofessoren wie Knoodt in Bonn und Körber in Breslau hielten Vorlesungen über seine Philosophie. Die Leipziger philosophische Fakultät stellte über dieselbe eine Preisaufgabe, bei welcher Rudolf Seydel, der sich darin gefallen hatte, deren vermeintliche Widersprüche nachzuweisen, den Preis und C. G. Bähr mit seiner vortrefflichen Schrift „Die Schopenhauersche Philosophie in ihren Grundzügen dargestellt und kritisch beleuchtet" das Accessit erhielt. Erwähnt mag auch noch werden, daß Helmholtz in seiner Schrift „Über die Tatsachen

der Wahrnehmung“ die von Schopenhauer vertretene Intellektualität der Anschauung, fraglich, ob in Abhängigkeit von Schopenhauer, voll und ganz sich zu eigen machte.

Die günstige Aufnahme der Parerga verfehlte nicht, auch den Absatz der wichtigeren Werke des Philosophen zu beleben. So erschien in demselben Jahre 1854 bei Suchsland eine zweite Auflage der Schrift „Über den Willen in der Natur“ und bei Hartknoch eine solche von der Abhandlung „Über das Sehen und die Farben“. Sehr überraschend aber und erfreulich zugleich war im Herbst 1858 die Mitteilung der Verlagsbuchhandlung Brockhaus, daß die zweite Auflage der Welt als Wille und Vorstellung vierzehn Jahre nach ihrem Erscheinen vergriffen sei. Der Wunsch Schopenhauers, noch eine Gesamtausgabe seiner Werke bei Brockhaus zu erleben, scheiterte an den Verhandlungen mit den übrigen Verlegern, und so erschien 1859 die Welt als Wille und Vorstellung in dritter Auflage und 1860 eine zweite Auflage der gleichfalls in dem Verlag der Firma Brockhaus übergegangenen Ethik; aber die Freude, die fertigen Exemplare noch in Händen zu haben, sollte dem Verfasser nicht mehr zuteil werden.

Schwerlich würde Schopenhauer die große geistige Anspannung durch sein ganzes Leben hindurch ertragen haben, hätte er sich nicht, abgesehen von dem Krankheitsjahre 1823 in München und dem leidenden Zustande im Winter 1832 in Frankfurt, stets einer festen Gesundheit erfreut, und wäre er nicht beständig darauf bedacht gewesen, sich die Gesundheit des Körpers und die Elastizität der Geisteskräfte durch eine geregelte Lebensweise zu erhalten. Seine auf der Schönen Aussicht 17 seit 1843 innegehabte Wohnung wechselte er nach sechzehnjährigem Aufenthalte und bezog am 1. Juli 1859 eine geräumige Parterrewohnung in dem daneben gelegenen herrschaftlichen Patrizierhause Schöne Aussicht 16. Jeden Morgen tand er zwischen 7 und 8 Uhr auf und begab sich nach ausgiebigen Waschungen, zu denen sich im Sommer auch noch Flußbäder im Main gesellten, und eingenommenem Frühstück an die Arbeit, bei welcher ihn vor 11 Uhr keine Besuche stören durften. Auch die willkommensten Besuche seiner Freunde und Anhänger wußte er in angemessener Weise einzuschränken.

Zu seinem jungen Freunde Bähr sagte er einmal: „Die Einsamkeit ist meine Geliebte.“ Um 1 Uhr kleidete er sich an und nahm sein Mittagsmahl mit stets trefflichem Appetit im Englischen Hof. Nach Hause zurückgekehrt, ruhte er eine Weile und unternahm dann in Stadt und Umgegend in rascher Gangart, eine Zigarre rauchend, einen weiten Spaziergang, der sich bei gutem Wetter bis in die lieblichen Berge des Taunus ausdehnte. Begleitet war er stets nur von Atma, einem weißen Pudel, an dessen Stelle nach seinem 1849 erfolgten Tode ein lebhafter und überaus gelehriger brauner Pudel getreten war, der Liebling der Kinder des Hauses, von denen ein kleines Mädchen, Lucia Franz, geborene Schneider, noch heute in Frankfurt als alte Dame lebt und in ihren, in unser drittes Jahrbuch aufgenommenen Erinnerungen an Schopenhauer viel davon zu erzählen weiß, wie gern und oft der von den Kindern des Hauses ein wenig gefürchtete, aber noch viel mehr geliebte Philosoph sich mit ihnen beschäftigte, wie er bestrebt war, ihnen bei jeder Gelegenheit und namentlich zur Weihnachtszeit eine Freude zu machen, und wie wenig das Zerrbild eines misanthropischen Pessimisten auf den humorvollen, jovialen Kinderfreund und Tierfreund Anwendung findet, als welcher er uns aus diesen Schilderungen entgegentritt. Gegen Abend pflegte Schopenhauer im Kasino die Zeitungen und Zeitschriften zu lesen, nahm um 8 Uhr im Englischen Hof ein frugales Abendessen ein, rauchte, nach Hause zurückgekehrt, aus einem fünf Fuß langen Weichselrohre eine Pfeife Tabak, las wohl noch ein Kapitel aus den Upanishaden des Veda in Anquetil Duperrons persisch-lateinischer Übersetzung (vgl. über dieselbe meine Phil. d. Inder II, S. 34) und ging dann zur Ruhe, um sich bis in sein Alter eines festen und tiefen Schlafes zu erfreuen. „Ich glaube, ich werde uralt,“ pflegte er zu sagen, „dafür bürgt mir mein Appetit und mein Schlaf.“

Nichtsdestoweniger traf er für den Fall seines Ablebens die genauesten Bestimmungen. Er hatte Dr. Emden zu seinem Testamentsvollstrecker und Erben seiner Biblothek ernannt, an dessen Stelle nach seinem 1858 erfolgten Tode ein junger Jurist, Dr. Wilhelm Gwinner, Sohn eines Frankfurter Senators, trat. Dieser hatte Schopenhauer schon 1854 kennen gelernt

und hat ihn bis an sein Ende häufig besucht. Wir verdanken ihm die ausführlichste Biographie Schopenhauers in den drei oben angegebenen Formen, von denen besonders die zweite durch die darin enthaltenen Urkunden von großem Werte ist.

Das 1852 errichtete und 1859 mit einem Kodizill versehene Testament legt ein schönes Zeugnis ab von Schopenhauers edelmütiger Gesinnung, welche er auch sein ganzes Leben hindurch bewährt hat, indem er immer bereit war, zu helfen, wo es not tat. Gleich weit entfernt von den Fehlern des Geizes und der Verschwendung, hatte er das von seinem Vater ererbte und durch Verkauf einiger der Familie gehöriger Grundstücke vermehrte Vermögen, obgleich er zeitlebens einige verarmte Verwandte unterstützte, durch weise Sparsamkeit auf 40000 Taler gebracht und bestimmte zum Universalerben dieser Summe eine wohltätigeStiftung. Schon die schöne Überschrift des Testaments: „*Date obolum Belisario*" erinnert an die von Tzetzes überlieferte Sage von dem im Waffendienst für sein Vaterland ergrauten, dann aber in Ungnade gefallenen und aus dem Gitterfenster seines Gefängnisses die Vorübergehenden anbettelnden Belisar, und im Gedanken an so manchen invalide gewordenen und im Alter mit seiner Familie darbenden Veteranen vermachte Schopenhauer sein ganzes Vermögen an „den in Berlin errichteten Fonds zur Unterstützung der in den Aufruhr- und Empörungskämpfen der Jahre 1848 und 1849 für Aufrechterhaltung und Herstellung der gesetzlichen Ordnung in Deutschland invalide gewordenen preußischen Soldaten, wie auch der Hinterbliebenen solcher, die in jenen Kämpfen gefallen sind". In Abzug kamen nur 5400 Taler für entfernte noch lebende Anverwandte, eine jährliche Rente von 315 Talern für seine langjährige treue Haushälterin Margarete Schnepp und eine solche von 300 Gulden für die Verpflegung seines Pudels Atma. Seine Bibliothek vermachte er seinem Testamentsvollstrecker Dr. Wilhelm Gwinner, seine Manuskripte nebst den mit Papier durchschossenen und wertvolle Zusätze enthaltenden Handexemplaren sowie das Verlagsrecht aller künftigen Auflagen seiner Werke an Dr. Julius Frauenstädt, während er Kunstsachen

und Gegenstände des täglichen Gebrauchs zu Andenken für seine verschiedenen Freunde bestimmte.

Im Herst 1860 wurde Schopenhauer von einem hartnäckigen Hustenleiden befallen, welches sich zu einer Lungenentzündung fortentwickelte. Von dieser erholte er sich wieder und zeigte sich, als Dr. Gwinner ihn am Abend des 18. September besuchte, heiter und gesprächig. Es wäre erbärmlich, äußerte er, wenn er jetzt sterben sollte, da er zu den Parergis noch wichtige Zusätze zu machen habe. In den folgenden Tagen wiederholten sich die Hustenanfälle, doch war er am 21. September wie gewöhnlich aufgestanden, hatte sich gewaschen und zum Frühstück hingesetzt, während die Haushälterin sich entfernte. Kurze Zeit darauf trat sein Arzt ein und fand ihn tot in der Ecke des Sophas sitzend; ein Lungenschlag hatte ihn schmerzlos und ohne Todeskampf dieser Welt entrückt. Am 26. September wurde er von einer kleinen Schar treuer, zum Teil aus der Ferne herbeigeeilter Freunde zu Grabe getragen. Auf die Frage, wo er zu liegen wünsche, hatte er früher einmal geantwortet: „Es ist einerlei, sie werden mich finden.“ Den Platz, wo er ruht, überdeckt eine mächtige Granitplatte mit der einfachen, von ihm selbst bestimmten Inschrift: *Arthur Schopenhauer*.

Die äußere Erscheinung unseres Philosophen ist in zahlreichen Abbildungen wiedergegeben. Aus seiner Jugendzeit stammen das 1809 wahrscheinlich von Gerhard von Kügelgen gemalte Pastellbild (bei Gwinner[2] und in unserem dritten Jahrbuch) und das Ölbild von Ruhl aus der Dresdener Zeit 1814—1818 (in Schemanns Schopenhauerbriefen reproduziert). Einer Anzahl von Daguerreotypen aus den Jahren 1843—1853 sind im Besitz der städtischen Bibliothek von Frankfurt; die älteste uns bekannte Photographie ist diejenige, welche er am 5. August 1853 seinem Freunde von Doß übersandte (wiedergegeben im vierten Jahrbuche). Dreimal ist er von Lunteschütz gemalt worden, zuerst 1855, erworben von dem Gutsbesitzer Wiesike, jetzt im Germanischen Nationalmuseum in Nürnberg, dann 1858, früher im Englischen Hof, jetzt im Städelschen Museum zu Frankfurt (wiedergegeben in Grisebachs Biographie), und endlich nochmals 1859. Andere Ölbilder wurden gemalt 1856

von Hamel (jetzt im Besitze der Direktors der Deutschen Bank Arthur von Gwinner) und Göbel 1859. In demselben Jahre ging aus den Händen der jungen Bildhauerin Elisabeth Ney eine Büste Schopenhauers hervor, deren Reproduktionsrecht Micheli in Berlin erwarb. Nach dem Tode des Philosophen entstanden das Ölbild von Lenbach (Abdruck bei Scheman, Schopenhauerbriefe S. 510), die Büste von Schierholz (in den Frankfurter Anlagen, das ursprüngliche Modell in meinem Besitz), und das Ölbild von Albert Herzfeld (gleichfalls in meinem Besitz) eine Photographie wurde 1859 von Schäfer hergestellt und nach ihr ein Stahlstich von Lämmel, das bekannteste Bild Schopenhauers, von Brockhaus vervielfältigt und unter anderm der Gwinnerschen Biographie beigegeben.

Als Mensch war Schopenhauer, wie jeder Mensch, nicht ohne Schwächen. Sein übermäßiges Verlangen nach der so lange versagt gebliebenen Anerkennung, seine immer wiederholte Verherrlichung des Genies nebst entsprechender Selbsteinschätzung, seine Verachtung des gewöhnlichen Menschen, dieser Fabrikware der Natur, wie er sagte, seine ängstliche Sorge um die Sicherheit der eigenen Person, sowie der in seinem durchdringenden Scharfsinn wurzelnde und nicht selten hervortretende Argwohn — das alles sind Charakterzüge, die man wegwünschen möchte und an ihm ertragen muß. Aber diese Züge verschwinden wie leichte Wolkenschatten vor der strahlenden Sonne, über der herrlichen Fülle der tiefsten Aufschlüsse über Welt und Leben, wie sie kein anderer Philosoph alter und neuer Zeit in dem Maße wie Schopenhauer zu bieten weiß, sie verschwinden vor der schönen Schilderung, welche Schopenhauer von dem moralischen Menschen entwirft, Welt II, S. 261: „Wie Fackeln und Feuerwerk vor der Sonne blaß und unscheinbar werden, so wird Geist, ja Genie, und ebenfalls die Schönheit, überstrahlt und verdunkelt von der Güte des Herzens. Wo diese in hohem Grade hervortritt, kann sie den Mangel jener Eigenschaften so sehr ersetzen, daß man solche vermißt zu haben sich schämt. Sogar der beschränkteste Verstand, wie auch die groteske Häßlichkeit,

werden, sobald die ungemeine Güte des Herzens sich in ihrer Begleitung kundgetan, gleichsam verklärt, umstrahlt von einer Schönheit höherer Art, indem jetzt aus ihnen eine Weisheit spricht, vor der jede andere verstummen muß. Denn die Güte des Herzens ist eine transscendente Eigenschaft, gehört einer über dieses Leben hinausreichenden Ordnung der Dinge an und ist mit jeder anderen Vollkommenheit inkommensurabel. Wo sie in hohem Grade vorhanden ist, macht sie das Herz so groß, daß es die Welt umfaßt, so daß jetzt alles in ihm, nichts mehr außerhalb liegt, da sie ja alle Wesen mit dem eigenen identifiziert. Alsdann verleibt sie auch gegen andere jene grenzenlose Nachsicht, die sonst jeder nur sich selbst widerfahren läßt. Ein solcher Mensch ist nicht fähig sich zu erzürnen; sogar wenn etwa seine eigenen, intellektuellen oder körperlichen Fehler den boshaften Spott und Hohn anderer hervorgerufen haben, wirft er in seinem Herzen nur sich selber vor, zu solchen Äußerungen der Anlaß gewesen zu sein, und fährt daher, ohne sich Zwang anzutun, fort, jene auf das liebreichste zu behandeln, zuversichtlich hoffend, daß sie von ihrem Irtrum hinsichtlich seiner zurückkommen und auch in ihm sich selber wiedererkennen werden. — Was ist dagegen Witz und Genie? was Bako von Verulam?“

Schopenhauer hätte die Güte des Herzens nicht mit dieser tiefen Einsicht schildern können, wenn er sie nicht in sich selbst gefunden und erlebt hätte. Unter einer oft rauhen Außenseite verbarg er ein edles, wohlwollendes, stets zur Hilfe bereites Herz. Auch er ist, wie Sokrates, den Silenstatuen vergleichbar, welche ein Götterbild einschlossen.

Er übte, wie sein Biograph Gwinner berichtet, Mildtätigkeit in einem für seine Verhältnisse ungewöhnlichen Grade. „Keine Gelegenheit zur Milderung fremder Not, insbesondere bei Unglücksfällen, das Seinige beizutragen, ließ er vorübergehen; ja er scheute selbst größere Opfer nicht, wenn es zu helfen galt. Seine verarmten Anverwandten unterstützte er viele Jahre hindurch, und zu seiner Universalerbin setzte er eine milde Stiftung ein“ (Gwinner[1], S. 150). Als er in Göttingen studierte, nahm er einen armen Kommilitonen namens Gans auf seine Kosten mit sich mit nach Weimar, gewährte

ihm Unterkommen und Nahrung, versorgte ihn mit Büchern und bezahlte sogar stets für ihn seinen Platz im Theater. Beim Zusammenbruch des Vermögens schrieb er sofort an seine Mutter und Schwester, er sei bereit, das Wenige, was ihm geblieben sei, mit ihnen zu teilen. Sein ganzes Leben hindurch widerstand er den Lockungen, sich bei den sogenannten Großen der Welt, bei den Regierungen und den Stimmführern der öffentlichen Meinung zu empfehlen, und bei aller Sehnsucht nach Anerkennung ließ er sich doch nicht verleiten, den Neigungen des Zeitalters irgendwelche Konzessionen zu machen, dem Publikum zu schmeicheln und den Wünschen des Lesers in irgend etwas anderm entgegenzukommen als in der mühsam erreichten Klarheit und Schönheit seiner Darstellung. „Das Höchste, was der Mensch erlangen kann,“ sagt er Parerga II, § 172 (S. 349 unserer Ausgabe), „ist ein heroischer Lebenslauf. Einen solchen führt der, welcher, in irgendeiner Art und Angelegenheit, für das allen irgendwie zugute Kommende, mit übergroßen Schwierigkeiten kämpft und am Ende siegt, dabei aber schlecht oder gar nicht belohnt wird.“ Wie diese Worte, so sind auch diejenigen ein Selbstbekenntnis, welche Gwinner[1], S. 137 in indirekter Rede (vermutlich aus dem verschwundenen *εἰς ἑαυτον*) anführt: Bei Anwandlungen von Unzufriedenheit bedenke er stets, was es heiße, daß ein Mensch, wie er, sein ganzes Leben der Ausbildung seiner Anlagen und seinem angeborenen Beruf leben könne, und wie viele Tausend gegen Eins waren, daß das nicht anging und er sehr unglücklich geworden wäre. Wenn er zuzeiten sich unglücklich gefühlt, so sei dies mehr nur vermöge einer *méprise*, eines Irrtums in der Person geschehen, er habe sich dann für einen anderen gehalten, als er sei, und nun dessen Jammer beklagt: z. B. für einen Privatdozenten, der nicht Professor wird und keine Zuhörer hat, oder für einen, von dem dieser Philister schlecht redet und jene Kaffeeschwester klatscht, oder für den Beklagten in jenem Injurienprozeß, oder für den Liebhaber, den jenes Mädchen, auf das er kapriziert ist, nicht erhören will, oder für den Patienten, den seine Krankheit zu Hause hält, oder für andere ähnliche Personen, die an ähnlichen Misèren laborieren: das alles sei er nicht ge-

wesen, das alles sei fremder Stoff, aus dem höchstens der Rock gemacht gewesen sei, den er eine Weile getragen und dann gegen einen andern abgelegt habe. Wer aber sei er denn? Der, welcher die Welt als Wille und Vorstellung geschrieben und vom großen Problem des Daseins eine Lösung gegeben, welche vielleicht die bisherigen antiquieren, jedenfalls aber die Denker der kommenden Jahrhunderte beschäftigen werde.

DIE ZEITGENÖSSISCHEN REZENSIONEN DER WERKE ARTHUR SCHOPENHAUERS.

Herausgegeben von REINHARD PIPER (München).*)

Zweiter Teil: 1819—1825.

III.

Die Rezensionen der ersten Auflage des Hauptwerks.

5.

Jahrbücher der Literatur. 6. Band. 1819. April, Mai, Juni. Wien. Gedruckt und verlegt bei Carl Gerold. Seite 201—229.

Art. XI. Die Welt als Vorstellung und Wille: vier Bücher, nebst einem Anhange, der die Kritik der Kantischen Philosophie enthält, von Arthur Schopenhauer. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1819, XVI. 725 S. gr. 8.

Ein in vieler Hinsicht ausgezeichnetes Werk, wie das vor uns liegende, kann vor allen auf eine ausführlichere Würdigung

*) Leider ist es dem Herausgeber infolge Überlastung mit Berufsgeschäften nicht möglich, auch die hier zum erstenmal im vollen Wortlaut wieder abgedruckten Rezensionen der ersten Auflage des Hauptwerkes mit Hinweisen auf ihre Verfasser, auf die Rolle, die sie in Schopenhauers Leben spielten, auf seine Stellungnahme zu ihnen usw. zu begleiten, wie er dies beim ersten Teil dieser Veröffentlichung tun konnte. Das Versäumte — diesmal in mancher Hinsicht besonders interessant — soll aber im nächsten Jahrbuch nachgeholt werden. Inzwischen vergleiche man zur vorläufigen Orientierung das „Leben Schopenhauers" oben Seite 26.



Anspruch machen; und diese dürfte vielleicht umso verdienstlicher sein, je mehr uns die philosophischen Ansichten des Verfassers Gelegenheit darbieten werden, manches zu berühren, was unserer noch allzu scholastischen und durch die Schwerfälligkeit ihrer Formeln gehemmten Philosophie in ihrer freieren Fortbildung gedeihlich sein kann. Um dem Leser den Kern dieses Werkes zu enthüllen, werden wir von jedem Buche eine gedrängte Darstellung seines Inhaltes geben; und dieser unsere Erinnerungen hinzufügen.

Erstes Buch. Die Welt als Vorstellung, erste Betrachtung: Die Vorstellung unterworfen dem Satze des Grundes: das Objekt der Erfahrung und Wissenschaft. Die Welt ist meine Vorstellung, beginnt der Verfasser mit Berkeley, d. h. alles, was für die Erkenntnis da ist, ist nur Objekt in Beziehung auf ein Subjekt, Anschauung des Anschauenden, also Vorstellung. Diese Wahrheit ist die Aussage derjenigen Form aller möglichen und erdenklichen Erkenntnis, welche allgemeiner, als alle anderen, als Zeit, Raum und Kausalität ist; denn alle diese setzen eben jene schon voraus. Die stets vorausgesetzte Bedingung alles Erscheinenden, alles Objekts ist das Subjekt: das was alles erkennt, selbst aber von keinem erkannt wird. Sein unmittelbares Objekt ist der Leib, der wie alle Objekte der Anschauung, in den Formen alles Erkennens, in Zeit und Raum liegt, durch welche die Vielheit ist; dagegen das Subjekt, das nie Erkannte nicht in Raum und Zeit liegt; daher ihm auch weder Vielheit, noch der Gegensatz derselben, Einheit, zukommt; vielmehr ist es ganz und ungeteilt in jedem vorstellenden Wesen. Die wesentlichen und allgemeinen Formen alles Objekts, Zeit, Raum und Kausalität, können auch ohne die Erkenntnis des Objekts, vom Subjekte aus, gefunden und vollständig erkannt werden (sie liegen, wie Kant es ausdrückt, a priori in unserm Bewußtsein). Der gemeinschaftliche Ausdruck für alle diese uns a priori bewußten Formen des Objekts ist der Satz vom Grunde (was der Verfasser in seiner Abhandlung über die vierfache Wurzel des Satzes vom Grunde ausführlich gezeigt hat). — Die intuitive Vorstellung faßt die ganze sichtbare Welt oder die gesamte Erfahrung nebst den Bedingungen der Möglichkeit derselben in sich. Diese Be-

dingungen, das allen Erscheinungen Gemeinsame, Zeit und Raum, können, wie Kant gelehrt hat, auch unmittelbar angeschaut werden, und sind so unabhängig von der Erfahrung, daß diese vielmehr als von ihnen abhängig gedacht werden muß. Zeit und Raum, die Gestalten des Satzes vom Grunde, zeigen aber, daß alles, was aus Ursachen und Motiven hervorgeht, nur ein relatives Dasein hat, nur durch und für ein anderes, ihm gleichartiges ist; jeder Augenblick in der Zeit z. B. ist nur, insofern er den vorhergehenden, seinen Vater, vertilgt hat, und er ist nur, um selbst wieder eben so schnell vertilgt zu werden. Ebenso relativ ist das Wesen der Materie, welche den Inhalt jener Formen, der Zeit und des Raums, ausmacht. Die Materie ist nichts als Kausalität: ihr Sein ist ihr Wirken, denn nur wirkend füllt sie den Raum und die Zeit; der Inbegriff alles Materiellen ist daher die Wirklichkeit. Die Materie ist ohne Zeit und Raum nicht vorstellbar; schon die Form, welche unzertrennlich von ihr ist, setzt den Raum voraus, und ihr Wirken betrifft immer eine Veränderung, also eine Bestimmung der Zeit. Das Wesen der Materie ist die Vereinigung von Raum und Zeit; daher die Veränderung, d. h. der nach dem Kausalgesetz eintretende Wechsel jedesmal einen bestimmten Teil des Raums und einen bestimmten Teil der Zeit zugleich und im Verein betrifft. Die Materie trägt darum auch die Eigenschaften der Zeit und des Raums zugleich an sich; sie verknüpft folglich die bestandlose Flucht der Zeit mit dem starren, unveränderlichen Beharren des Raums; so entsteht das Zugleichsein und die Dauer, das Beharren der Substanz bei der Veränderung der Zustände. — Jede besondere Klasse von Vorstellungen ist nur für eine ebenso besondere Bestimmung im Subjekte da, die man ein Erkenntnisvermögen nennt. Das subjektive Korrelat der Materie oder der Kausalität ist der Verstand; seine einzige Funktion ist daher die Kausalität zu erkennen. Die erste und einfachste Äußerung des Verstandes ist die Anschauung der wirklichen Welt, die durchaus Erkenntnis der Ursache aus der Wirkung ist; und zwar wird unmittelbar erkannt die Wirkung auf den tierischen Leib, der deshalb das unmittelbare Objekt des Subjekts ist, und die Anschauung aller anderen Objekte vermittelt. Die

Veränderungen, welche der tierische Leib erfährt, werden unmittelbar erkannt, und indem diese Wirkung sogleich auf ihre Ursache bezogen wird, entsteht die Anschauung der letzteren als eines Objekts. Dies ist die Erkenntnisweise des reinen Verstandes, der aus den von den Sinnen gelieferten Daten die Anschauung schafft (vgl. des Verfassers Abhandlung über das Sehen und die Farben); daher alle Anschauung reine Verstandeserkenntnis der Ursache aus der Wirkung, d. h. das Gesetz der Kausalität voraussetzt. Daraus folgt aber nicht, daß zwischen Subjekt und Objekt das Verhältnis von Ursache und Wirkung bestehe; denn dieses findet nur zwischen unmittelbarem und vermitteltem Objekte, also immer nur zwischen Objekten statt, dagegen Subjekt und Objekt als erste Bedingung aller Erkenntnis, also auch dem Satze vom Grunde überhaupt vorhergehen, indem dieser nur die Form alles Objekts, die durchgängige Art und Weise seiner Erscheinung ist, das Objekt aber immer das Subjekt schon voraussetzt (gründliche Widerlegung des Realismus und Idealismus, des realistischen Dogmatismus und des Skeptizismus). Der Verstand geht von der sinnlichen Empfindung aus, dem unmittelbaren Bewußtsein der Veränderungen des Leibes, vermöge dessen dieser unmittelbares Objekt ist. Alle tierischen Leiber sind Ausgangspunkte der Anschauung der Welt für das erkennende Subjekt. Das Erkennen mit dem durch dasselbe bedingten Bewegen auf Motive ist daher der eigentliche Charakter der Tierheit. Von der anschaulichen, unmittelbaren Vorstellung gehen wir zu den abstrakten, diskursiven Begriffen der Vernunft über, die allen Gehalt nur von jener anschaulichen Erkenntnis und in Beziehung auf dieselbe haben. Die Reflektion, dieses höher potenzierte Bewußtsein, dieser abstrakte Reflex alles Intuitiven, ist das Eigentum des Menschen. Der Verstand hat die Funktion, das Verhältnis von Ursache und Wirkung unmittelbar zu erkennen, die Vernunft die, Begriffe zu bilden, die von den anschaulichen Vorstellungen von Grund aus verschieden sind, ob sie gleich in notwendiger Beziehung zu diesen stehen und ohne sie nichts wären. Die abstrakte Erkenntnis oder Vernunftserkenntnis ist Wissen. Der eigentliche Gegensatz des Wissens ist das Gefühl. Wer sich

die Aufgabe macht, über irgend eine Art von Gegenständen vollständige Erkenntnis in abstracto zu erlangen, strebt nach Wissenschaft. Die unumgängliche Bedingung der Erlernung einer jeden Wissenschaft ist die Verbindung der allgemeinsten Begriffssphären jeder Wissenschaft d. h. die Kenntnis ihrer obersten Sätze, und die Vollkommenheit einer Wissenschaft als solcher, d. i. der Form nach, besteht darin, daß soviel wie möglich Subordination und wenig Koordination der Sätze sei. Der Inhalt der Wissenschaften ist das Verhältnis der Erscheinungen der Welt zu einander gemäß dem Satze vom Grunde; die Nachweisung jenes Verhältnisses heißt Erklärung. Was die Wissenschaften voraussetzen, als ihren Erklärungen zum Grunde liegend, wie Raum und Zeit, ist das eigentliche Problem der Philosophie, welche daher da anfängt, wo die Wissenschaften aufhören. Die Philosophie ist eine vollständige Wiederholung, gleichsam Abspiegelung der Welt in abstrakten Begriffen: eine Aussage in abstracto vom Wesen der Welt in ihrer Gesamtheit, wie in ihren einzelnen Teilen. —

Dieses ist das Wesentlichste des ersten Buchs. Der Grundgedanke: die Welt ist meine Vorstellung, ist trefflich ausgeführt und beleuchtet; nur würden wir diese Wahrheit als philosophische an eine höhere Betrachtungsweise anknüpfen. Aufgeben müssen wir nämlich doch einmal jene noch in der Kantischen Philosophie vorherrschende Entgegensetzung des Subjekts und Objekts, wodurch das an sich lebendig verknüpfte in zwei sich gegenüberstehende Welten zerrissen wird, von denen die eine die reale, den Stoff enthaltende und darbietende, die andere die formelle, den Stoff bildende und bearbeitende sein soll: so daß keine von beiden für sich selbst, sondern die eine nur für die andere wäre, ein *deus ex machina* also, eine prästabilierte Harmonie z. B. die künstliche Brücke zwischen beiden bilden müßte. Schon die älteste (die indische) Weisheit erkannte es, daß diese Trennung und Entgegensetzung an sich nichtig sei. Ebenso verknüpften die griechischen Weisen das Subjekt und Objekt durch die Behauptung, daß nur Gleiches das Gleiche erkenne; und bestimmter noch sagt Parmenides, der tiefsinnige Eleatiker: Eins ist aber das Denken und das, wovon es Gedank' ist.

Und dieser Ansicht folgten alle eigentliche (d. h. spekulative) Philosophen, wie unter den neueren Bruno und Spinoza. Wir möchten die auf diese Ansicht sich gründende Philosophie die esoterische nennen, welche sich nämlich in die Tiefe und Einheit des Lebens kontemplierend versenkt, und gleichsam vom Mittelpunkte, als dem Zentralgeiste desselben, aus alle Erscheinungen des Lebens betrachtet, dagegen die exoterische Philosophie, in der Reflexion befangen, das Leben in der Trennung und Entgegensetzung der Natur und des Geistes, des Objekts und des Subjekts usw. anschaut, also außerhalb der Tiefe und inneren Einheit des Lebens sich befindet, nur auf der trügerischen Oberfläche desselben herumschweifend. Aus jener Ansicht folgt von selbst, daß alles, was ist, unsere Vorstellung ist, und daß es kein Sein geben kann, ohne ein vorgestelltes zu sein: nicht als wenn das, was wir äußeres, materielles Sein nennen, ein bloß in der Vorstellung bestehendes und für sich unwirkliches wäre, sondern, weil beide, Subjekt und Objekt, unauflöslich aneinander gebunden und an sich Eins sind, so kann auch keines ohne das andere gesetzt sein: denn wie ist ein Bewußtsein oder Erkennen als wirkliches denkbar, ohne daß es auf einen Gegenstand gerichtet wäre, oder wie ist ein Sein denkbar, ohne daß es als solches gedacht würde? Ein Ding an sich ist sonach sich selbst widersprechend: wir denken uns ein Sein als unabhängig von unserm Denken bestehend, abstrahieren also von unserm Denken, durch welches doch allein jenes Sein gesetzt ist. Das ungeteilte, ewig einfache Leben stellt sich überall in seiner Gesamtheit dar, und ergänzt sich gleichsam selbst, wo es in einer besondern Form seines Wesens erscheint, dadurch, daß es jener einseitigen Erscheinung die andere, diese Einseitigkeit aufhebende Form hinzugesellt, also dem Denken das Sein, und das Sein dem Denken. Das aber, was notwendigerweise mit dem einen oder dem anderen zugleich eintritt, gleichsam zur Ergänzung der einseitigen Darstellung, faßt der Verstand, das Besondere festhaltend, als wirklich Entgegengesetztes auf, und so zerfällt ihm das Ganze in zwei Welten, zwei Elemente, Pole usw.

Mit demselben Rechte kann ich aber auch, den Satz umkehrend, behaupten: meine Vorstellung ist die Welt, oder, wie

Parmenides sagte, alles, was ich denke, ist (d. h. stellt sich mir notwendigerweise als Objekt meines Denkens dar), sei es in der sinnlichen oder in der intelligiblen Welt. Bei jener Aussage: alles, was ist, ist meine Vorstellung, oder: alles, was ich mir vorstelle, ist, dürfen wir aber des höchsten, Subjekt und Objekt verknüpfenden und den Gegensatz vermittelnden Begriffs nicht vergessen, welcher uns der des Lebens ist; denn in ihm durchdringen sich Sein (dessen Form der Raum) und Werden oder Streben (dessen Form die Zeit ist); das Leben ist nämlich das im beharrlichen Sein ewig Werdende, und im Veränderlichen und erschöpflichen Werden ewig Beharrende, oder das ewig sich selbst Bildende, das folglich in jedem Momente gebildetes, geformtes, ruhiges Sein und zugleich bildendes oder zubildendes, seine Formen stets wechselndes ist. Der Gegensatz des Subjekts und Objekts wird auch im Erkennen mit diesen höchsten und allgemeinsten aller Begriffe vermittelt, d. h. auch das Vorstellen und Erkennen ist ein lebendiges, d. h. bildendes. Der Geist erkennt also dadurch, daß er den Gegenstand in sich selbst ab- oder nachbildet, so wie er sich selbst im Wollen dadurch bestimmt, daß er den Gegenstand seines Wollens sich vorbildet und im Handeln dieses geistige Gebilde festhält. „Die Welt ist meine Vorstellung" hat daher zugleich diesen Sinn: alles, was ist, ist für mich nur, insofern ich es in mir nachbilde und es dadurch in mich aufnehme oder es in mich selbst verwandle. Doch genug der Andeutungen für den denkenden Leser.

Zweites Buch. Der Welt als Wille erste Betrachtung: die Objektivation des Willens. — Es genügt uns nicht zu wissen, daß wir Vorstellungen haben, daß sie solche und solche sind, und nach diesen oder jenen Gesetzen, deren allgemeiner Ausdruck der Satz vom Grunde ist, zusammenhängen; wir wollen auch die Bedeutung dieser Vorstellungen wissen, und ob die Welt noch etwas anderes als Vorstellung, und was sie außerdem sei. Die Welt als Vorstellung ist nur die eine, gleichsam die äußere Seite der Welt; es gibt eine noch ganz andere Seite, die ihr innerstes Wesen, ihr Kern, das Ding an sich ist. Der Mensch findet diese in sich selbst, indem er nicht bloß rein erkennendes Subjekt ist, sondern auch vermöge seines Leibes

als Individuum in der Welt wurzelt. Der Leib ist dem Menschen teils als Vorstellung in der Anschauung gegeben, teils als Wille; und dieser offenbart ihm die Bedeutung, zeigt ihm das innere Getriebe seines Wesens, seines Tuns und seiner Bewegungen. Jeder Akt des Willens ist zugleich eine Bewegung des Leibes, und die Aktion des Leibes ist nichts anderes als der objektivierte, d. h. in die Anschauung getretene Akt des Willens. Nach der Analogie unseres Leibes beurteilen wir die Objekte, die nicht unser eigener Leib sind, und nehmen daher an, daß sie einerseits, so wie er, Vorstellungen sind, andererseits aber, wenn man ihr Dasein als Vorstellung des Subjekts beiseite setzt, das dann noch übrig bleibende seinem inneren Wesen nach dasselbe sein muß, was wir in uns Wille nennen. Der ganze Leib ist nichts anderes, als mein sichtbar gewordener Wille oder mein Wille selbst, insofern dieser anschauliches Objekt ist. Daher die vollkommene Angemessenheit des Leibes zum Willen überhaupt; denn die Teile des Leibes sind den Hauptbegehrungen, durch welche sich der Wille offenbart, vollkommen entsprechend und der sichtbare Ausdruck derselben. Ebenso entspricht auch dem individuell modifizierten Willen, dem Charakter des Einzelnen die individuelle Korporisation. Die fortgesetzte Reflexion führt uns dahin, auch die Kraft, die in der Pflanze treibt und vegetiert, die Kraft, die den Magnet zum Nordpol wendet, die Schwere, die den Stein zur Erde und die Erde zur Sonne zieht, diese alle ihrem inneren Wesen nach für dasselbe innere Wesen der Erscheinungen, für den Willen zu halten. Es stehen sich demnach Erscheinung, d. h. Vorstellung und Ding an sich, d. h. Wille gegenüber, und der Wille eben ist es, wovon alle Vorstellung, alles Objekt die Erscheinung oder Sichtbarkeit ist; daher er für sich selbst nie Objekt ist, weil alles Objekt seine bloße Erscheinung, nicht mehr er selbst ist. Wir nennen dieses innere Wesen der Erscheinungen nach der vollkommensten und deutlichsten seiner Offenbarungen, im Menschen, Wille, welches nur eine *denominatio a potiori* ist. Der Wille ist völlig frei von allen Formen der Erscheinung, in welche er erst eingeht, wenn er sich objektiviert; weder die allgemeinste Form aller Vorstellung, die des Objekts für ein Subjekt, trifft ihn,

noch viel weniger die dieser untergeordneten, die ihren gemeinschaftlichen Ausdruck im Satze vom Grunde haben, zu denen auch Raum und Zeit gehören (das *principium individuationis*, weil durch sie das dem Wesen nach Gleiche und Eine als verschieden, als Vielheit neben und nacheinander erscheint). Der Wille ist demnach das Ding an sich und schlechthin grundlos; denn er liegt außerhalb des Gebietes des Satzes vom Grunde; er ist ferner frei von aller Vielheit, obwohl seine Erscheinungen in Raum und Zeit unzählig sind. Darum ist er auch schlechthin unteilbar; daher die unendliche Zahl der Individuen, ihn niemals erschöpft, und andererseits eine Erscheinung in Hinsicht auf seine Sichtbarwerdung soviel leistet, als tausende. Der Wille entzieht sich deshalb auch aller Ergründung und Erklärung; denn ob er gleich in seiner Erscheinung dem Satze vom Grunde, als der Form der Vorstellung, unterworfen ist, so kann er doch selbst nie auf diese Form zurückgeführt und nie vollständig ergründet werden. So ist auch in jedem Dinge die Natur etwas, wovon kein Grund angegeben werden kann, keine Erklärung möglich, keine Ursache weiter zu suchen ist: es ist die spezifische Art seines Wirkens, sein Wesen, daß es überhaupt und gerade so wirkt. — Die Stufen der Objektivation des Willens, welche in zahllosen Individuen ausgedrückt, als die unerreichbaren Musterbilder oder die ewigen Formen der Dinge dastehen, sind die Ideen des Platon. Die niedrigste Stufe stellen die allgemeinsten Kräfte der Natur dar, in denen wir ein finsteres, dumpfes Treiben, fern von aller unmittelbaren Erkennbarkeit, wahrnehmen. Schon deutlicher objektiviert sich der Wille im Pflanzenreiche und im vegetativen Teile des tierischen Lebens, wo nicht mehr eigentliche Ursachen, sondern Reize die Erscheinung bestimmen. Auf den oberen Stufen der Objektivität des Willens tritt die Individualität als Verschiedenheit individueller Charaktere, d. h. als Persönlichkeit hervor. So wie jede natürliche Ursache (nach Malebranche) nur Gelegenheitsursache ist (d. h. nur Gelegenheit oder Veranlassung gibt zur Erscheinung jenes einen und unteilbaren Willens), ebenso bestimmen auch die Motive nicht den Charakter der Menschen, sondern nur die Erscheinung dieses Charakters, also die Taten.

Das, was durch die notwendige Entwicklung in der Zeit und das dadurch bedingte Zerfallen in einzelne Handlungen als empirischer Charakter des Menschen erkannt wird, ist, mit Abstraktion von dieser zeitlichen Form der Erscheinung, der intelligible Charakter, welcher demnach mit dem ursprünglichen Willensakte zusammenfällt. Sonach ist der empirische Charakter jedes Menschen, auch jeder Tierspezies usf., als Erscheinung eines intelligiblen Charakters, d. h. eines außerzeitlichen, unteilbaren Willensaktes anzusehen. Der einzelne Wille weiß, wenn ihn Erkenntnis beleuchtet, stets, was er jetzt oder hier will, nie aber, was er überhaupt will; jeder einzelne Akt hat einen Zweck, der gesamte Wille keinen; denn überall läßt sich nur von den Erscheinungen als solchen, von einzelnen Dingen ein Grund angeben (auf diese allein erstreckt sich nämlich der Satz vom Grunde, dessen Gestaltung auch das Gesetz der Motivation ist), nie vom Willen selbst, noch von der Idee, in welcher er sich adäquat objektiviert.

Hier können wir schon in der Grundansicht mit dem Verfasser nicht übereinstimmen. Der Wille kann nach unserer Ansicht nicht das an sich der Dinge sein, sondern er ist nur die Kraft der Äußerung ihres inneren Wesens, welche selbst ein ursprüngliches, an und für sich Seiendes voraussetzt. Das an sich der äußeren, veränderlichen, in Zeit und Raum wechselnden Erscheinung des Dinges entgegengesetzt, kann nur das innere, unwandelbare Wesen desselben sein, das den Formen seines Daseins, sowie den Äußerungen seines Triebes, seiner Kraft oder seines Willens zum Grunde liegt und sie bedingt; dieses an sich ist daher weder als ein bloßes Sein (als äußere, sinnliche Gestalt), noch als bloßes Streben oder Wollen zu denken, sondern als dasjenige, für welches, weil es außer der sinnlichen und wahrnehmbaren Erfahrung liegt, die nur für das Sinnliche ursprünglich gebildete Sprache keine oder eine bloß negative Bezeichnung hat, die des Unbedingten. Das Sein ist aber doppelt, besonderes und allgemeines Sein, und beide sind unauflöslich aneinander geknüpft (denn das Allgemeine ist nur lebendiges und wirkliches Sein, insofern es sich im Besonderen offenbart, und das Besondere nur wirkliche Besonderheit, insofern es eine individuelle Gestaltung des

Allgemeinen ist); sonach ist auch das an sich doppelt, gleich wie jedes Ding ein doppeltes Wesen hat. Das einzelne Ding ist nämlich das, was ich sinnlich wahrnehme (was den Bedingungen der Zeit, des Raums und der Kausalität unterworfen ist), zugleich aber ist es eine Form, ein Gleichnis des Gesamtwesens oder der höheren Sphäre, zu welcher es als Glied gehört; das einzelne Naturprodukt ist z. B. dieses einzelne Ding, für sich betrachtet, und zugleich eine Offenbarung, der nicht bloß in ihm, sondern in allen Dingen seiner Gattung wirkenden Naturkräfte. Auf das Allgemeine bezogen, wird das einzelne Ding nicht mehr als dieses Einzelne, sondern als eine Darstellung des Allgemeinen betrachtet; und je mehr wir das Wesen dieses Allgemeinen in ihm ausgedrückt finden, je mehr sich das Universelle auf frei notwendige, gleichsam genialische Weise im Individuellen abspiegelt, um so vollkommener wird sich uns das Ding darstellen, je mehr wir aber Merkmale in ihm wahrnehmen, die nicht im Wesen des Allgemeinen liegen, sondern die durch äußere, den reinen Bildungsprozeß störende Einwirkungen gesetzt worden sind, um so mehr wird es sich vom Allgemeinen entfernen, um so mangelhafter und getrübter dieses darstellen. Die vollkommenen, darum nur geistigen Bilder oder Formen des allgemeinen Lebens sind die Ideen, wie die Alten sie nannten (*ἰδέαι, εἴδη, formae* oder *species*); diese liegen daher auch jedem Dinge zum Grunde, und sind das „an sich" seines Wesens. Die Idee also ist das reine, unwandelbare Wesen, das sich in den zeitlichen Darstellungen, den Dingen, abspiegelt; die Blume an sich z. B. ist nicht diese oder jene einzelne Blume, sondern das, was in allen früheren, jetzigen und zukünftigen Blumen hier, wie überall, als unveränderliches, ewiges Wesen der Blume gedacht werden muß, und dessen sinnliches Gleichnis oder Abbild jede wirkliche Blume war, ist und sein wird. Das an sich der Dinge sind demnach die Ideen: so wie aber das besondere Sein das allgemeine voraussetzt, ebenso wird auch das an sich der einzelnen Dinge ein höheres und letztes an sich voraussetzen; dieses ist das an sich des Seins und Lebens überhaupt, d. h. der ewige Geist, der, in unendlichen Formen und Gestalten sich offenbarend, doch stets

einfach und ungeteilt ist, erhaben über Zeit, Raum und Kausalität: der eine, unergründliche Geist alles dessen, was war, ist und sein wird, der in der dunklen Tiefe der Erde, wie im strahlenden Äther waltet, für den es ebensowenig ein hier und dort, ein diesseits und jenseits, als ein vormals, jetzt und zukünftig gibt. Die unmittelbaren, selbst geistigen, also auch dem menschlichen Geiste eingeborenen Offenbarungen dieses ewigen Geistes alles Seins und Lebens sind die Ideen, jene reinen und ewigen Lebensformen, und die Offenbarungen oder Nachbildungen der Ideen sind wiederum die einzelnen, in Zeit und Raum wahrnehmbaren Dinge. Der ewige, unergründliche Geist alles Seins und Werdens (d. h. alles Lebens) und das sinnliche Ding stehen sich daher so, wie Unendliches und Endliches, Ewiges und Zeitliches, Unbedingtes und Bedingtes, oder wie an sich und Erscheinung für den reflektierenden Verstand entgegen, und das diesen Gegensatz versöhnende, vermittelnde, (dämonische) Band sind die Ideen. Also hat nach unserer Ansicht das einzelne Ding sein an sich in der Idee, nach der es sich bildet oder gebildet hat, die Ideen aber der einzelnen Dinge lösen sich insgesamt wieder in das höchste und letzte an sich alles Lebens auf. Uns ist demnach der Wille nur das Streben der Wesen nach dem an sich ihres Lebens, d. h. nach ihrer Idee, nicht das an sich selbst. Der Wille ist ferner nur ein besonderes Lebensprinzip, das im Menschen seinen ergänzenden Gegensatz im Erkenntnisvermögen oder im Verstande hat; Verstand und Wille ist nämlich gleichsam die Polarität des geistigen Lebens, deren Indifferenz objektiv die Einbildungskraft und subjektiv die Vernunft ist (daher theoretische und praktische Vernunft). Das an sich dieser Geisteskräfte ist keine einzelne Kraft, in ihrer Entgegensetzung gegen die andern (das Unbedingte oder Absolute also weder der Wille noch die Vernunft), sondern der Geist selbst in seiner reinen, ungeteilten Wesenheit, die sich gleichsam sinnbildlich in jedem seiner einzelnen Elemente offenbart, alle auf gleiche, ungeteilte Weise beseelt und durchdringt; daher der Geist überall, wo er wirkt und handelt, in seiner Gesamtheit und Einfachheit wirkt, wenn es auch scheint, als wirke er bloß einseitig, d. h. mit besonderer, isolierter Kraft, bloß als Verstand, als Wille,

als Einbildungskraft oder als Vernunft. Im Erkennen sind daher zugleich der Wille, die Einbildungskraft und die Vernunft tätig; denn das Erkennen und Vorstellen ist bedingt durch die Erregung der strebenden Kraft des Geistes und seine freitätige Hinrichtung auf diesen oder jenen Gegenstand; das Vorstellen ist ferner ein Bilden des Gegenstandes und Festhalten des objektiven Gebildes, und das, was die Erkenntnis erst zur geistigen, bewußten macht und sie über die dunkle, bewußtlose Vorstellung erhebt, ist die Vernunft, vermöge welcher sich der Geist nicht in die Mannigfaltigkeit der sinnlichen Dinge verliert, sondern in allem, was er erkennt und will, sich selbst als unwandelbare Einheit und Selbstheit behauptet. Ebenso ist im Wollen der gesamte Geist wirksam; denn ich kann nichts wollen, was ich nicht erkenne, was ich mir ferner nicht vorgebildet habe und mit Hilfe der Einbildungskraft gleichsam als Ziel meines Strebens festhalte, und das, was das Wollen erst zum geistigen und sittlichen macht, ist wiederum die Vernunft, welche, die Quelle aller Einheit, auch in die Bestrebungen und Handlungen des Geistes Einstimmigkeit bringt, die der inneren Einstimmigkeit widerstrebenden Triebe und Begehrungen beherrscht und dem sittlichen Handeln die innere und unwandelbare Festigkeit erteilt.

Drittes Buch. Der Welt als Vorstellung zweite Betrachtung: die Vorstellung, unabhängig vom Satze des Grundes, die Platonische Idee: das Objekt der Kunst. — Die Stufen der Objektivation des Willens, die Ideen des Platon, sind die bestimmten Spezies oder die ursprünglichen, nicht wechselnden Formen und Eigenschaften aller natürlichen, sowohl unorganischen als organischen, Körper. Diese Ideen stellen sich in unzähligen Individuen und Einzelheiten dar, als deren Vorbild sie sich zu diesen ihren Nachbildern verhalten. (Sehr schön zeigt der Verfasser, daß Kant's Ding an sich und Platon's Idee übereinstimmen; doch unterscheidet er noch Idee und Ding an sich, indem er die Idee als die unmittelbare und daher adäquate Objektivität des Dinges an sich, das der Wille sei, betrachtet, worüber wir uns oben erklärt haben.) Der Wille ist das noch nicht objektivierte oder Vorstellung Gewordene, die platonische Idee aber ein Erkanntes und eben dadurch, aber auch

nur dadurch, vom Dinge an sich verschieden. Der Übergang von der gemeinen Erkenntnis einzelner Dinge zur Erkenntnis der Idee geschieht dadurch, daß sich die Erkenntnis vom Dienste des Willens losreißt, wodurch das Subjekt aufhört, einzelnes Individuum zu sein, und nur noch reines, willenloses Subjekt der Erkenntnis ist. Wenn man nämlich nicht mehr den Relationen der Dinge zueinander, deren letztes Ziel immer die Relation zum eigenen Willen ist, nachgeht, nicht mehr das Wo, das Wann, das Wozu und Warum an den Dingen betrachtet, sondern einzig und allein das Was, und das ganze Bewußtsein ausfüllen läßt durch die ruhige Betrachtung des gerade gegenwärtigen Gegenstandes, sodaß der Anschauende in die Anschauung verloren eins mit ihr geworden ist, dann ist, was also erkannt wird, nicht mehr das einzelne Ding als solches, sondern die Idee. So wird mit einem Schlage das einzelne Ding zur Idee seiner Gattung und das anschauende Individuum zum reinen Subjekt des Erkennens. Jenes außer und unabhängig von aller Relation Bestehende, allein eigentlich Wesentliche der Welt, der wahre Gehalt ihrer Erscheinungen, die Ideen, sind der Gegenstand der Kunstbetrachtung. Die Kunst nämlich wiederholt die durch reine Kontemplation aufgefaßten ewigen Ideen, das Wesentliche und Bleibende aller Erscheinungen der Welt, und je nachdem der Stoff ist, in welchem sie jene wiederholt, ist sie bildende Kunst, Poesie oder Musik. Die Kunst ist die Betrachtungsart der Dinge, unabhängig vom Satze des Grundes, im Gegensatze zu der gerade diesem nachgehenden Betrachtung, welche der Weg der Erfahrung und Wissenschaft ist. Die dem Satze vom Grunde nachgehende Betrachtungsart ist die vernünftige, die im praktischen Leben und in der Wissenschaft gilt, die vom Inhalte jenes Satzes wegsehende die geniale, welche in der Kunst allein gilt; die erste ist dem Aristoteles, die andere dem Platon eigentümlich. Die Idee wird durch jene reine, im Objekt ganz aufgehende Kontemplation aufgefaßt, und das Wesen des Genius besteht eben in der überwiegenden Fähigkeit zu einer solchen Kontemplation; und da diese ein gänzliches Vergessen der eigenen Person und ihrer Beziehungen verlangt, so ist Genialität nichts anderes als die vollkommenste Objektivität, entgegengesetzt der sub-

jektiven, d. h. auf die eigene Person oder den Willen gehenden Richtung des Geistes. Alles Wollen entspringt aus Bedürfnis, also aus Mangel und Leiden; die Begehrungen gehen aber in das Unendliche; also findet der Wille nie seine Befriedigung, gelangt nie zur Ruhe. Nur wenn äußerer Anlaß oder innere Stimmung uns plötzlich aus dem endlosen Strome des Wollens heraushebt und die Erkenntnis dem Sklavendienste des Willens entreißt, indem wir die Dinge frei von ihrer Beziehung auf den Willen auffassen, also ohne Interesse und Subjektivität sie betrachten, tritt die stets entfliehnde Ruhe und mit ihr Beruhigung, das Gefühl des Wohlseins ein, welches eben die Kunst gewährt. Die subjektive Seite des ästhetischen Wohlgefallens gründet sich auf die vollkommene, anschauliche Erkenntnisweise, von welcher der Wille durchaus nicht affiziert wird. Unter den Sinnen gewährt das Sehen, das keine unmittelbare Verbindung mit dem Willen hat, jene Erkenntnis am reinsten; schon mehr dem Einflusse auf den Willen ist das Gehör unterworfen, noch mehr als dieses das Tasten; am meisten mit dem Willen inquiniert sind der Geruch und der Geschmack. Werden wir nun durch die Bedeutsamkeit und Deutlichkeit der Objekte, aus denen uns die in ihnen individualisierten Ideen leicht ansprechen, aus der dem Willen dienstbaren Erkenntnis bloßer Relation in die ästhetische Kontemplation versetzt und dadurch eben zum willensfreien Subjekte des Erkennens erhoben, so erregt uns das Gefühl des Schönen. Haben aber jene Gegenstände gegen den menschlichen Willen überhaupt, wie er sich in seiner Objektivität, im Leibe, darstellt, ein feindliches Verhältnis, bedrohen sie ihn durch ihre allen Widerstand aufhebende Übermacht und verkleinern sie ihn durch ihre unermeßliche Größe bis zum Nichts, ohne daß jedoch der Betrachter auf dieses feindliche Verhältnis zu seinem Willen seine Aufmerksamkeit richtet, sondern vielmehr jene dem Willen furchtbaren Gegenstände als reines, willenloses Subjekt des Erkennens ruhig beschaut: dann erfüllt ihn das Gefühl des Erhabenen. Beim Schönen gewinnt das reine Erkennen ohne Kampf die Oberhand, beim Erhabenen dagegen wird jener Zustand des reinen Erkennens erst durch ein bewußtes und gewaltsames Losreißen von den als un-

günstig erkannten Beziehungen des Gegenstandes auf den Willen, durch ein freies Erheben über den Willen und die auf ihn sich beziehende Erkenntnis gewonnen. Das Gegenteil des Erhabenen ist das Reizende, das den Willen dadurch aufregt, daß es ihm die Gewährung oder Erfüllung unmittelbar vorhält durch Gegenstände, die ihm unmittelbar zusagen. Im Objekte sind das Erhabene und das Schöne nicht unterschieden; denn dieses ist immer die zur Offenbarung strebende Idee, d. i. die adäquate Objektivität des Willens auf einer bestimmten Stufe. Das reine Subjekt des Erkennens und die Idee treten daher als notwendige Korrelate immer zugleich in das Bewußtsein. Weil nun einerseits jedes vorhandene Ding rein objektiv und außer aller Relation betrachtet werden kann, und andererseits in jedem Dinge der Wille auf irgend einer Stufe seiner Objektivität erscheint, dasselbe sonach Ausdruck einer Idee ist, so ist auch jedes Ding schön, selbst das Unbedeutendste (wie im Stilleben der Niederländer); schöner ist aber eines als das andere dadurch, daß es jene rein objektive Betrachtung erleichtert und ihr entgegenkommt. Der Vorzug besonderer Schönheit liegt vornehmlich darin, daß die Idee selbst, die uns aus dem Gegenstande anspricht, eine hohe Stufe der Objektivität des Willens und daher durchaus bedeutend und vielsagend ist. Darum ist der Mensch vor allen anderen schön, und die Offenbarung seines Wesens das höchste Ziel der Kunst. Die Quelle des ästhetischen Genusses wird bald mehr in der Auffassung der erkannten Idee liegen, bald mehr in der Seligkeit und Geistesruhe des von allem Wollen und dadurch von aller Individualität befreiten reinen Erkennens. Die Baukunst hat die Aufgabe, einige der Ideen, welche die niedrigsten Stufen der Objektivität des Willens sind, wie Schwere, Kohäsion, Starrheit, Härte und neben ihnen das Licht zu deutlicher Anschaulichkeit zu bringen. Eigentlich ist der Kampf zwischen Schwere und Starrheit der ästhetische Stoff der schönen Architektur, und ihre Aufgabe, ihn auf mannigfaltige Weise vollkommen deutlich hervortreten zu lassen; diese Aufgabe löst sie, indem sie jenen unvertilgbaren Kräften den kürzesten Weg zu ihrer Befriedigung benimmt und sie durch einen Umweg hinhält, wodurch der Kampf verlängert und das unerschöpfliche Stre-

ben beider Kräfte auf mannigfaltige Weise sichtbar wird. Da die Werke der Baukunst gewöhnlich anderen, der Kunst fremden, nützlichen Zwecken untergeordnet sind, so besteht das große Verdienst des Baukünstlers darin, die rein ästhetischen Zwecke ungeachtet ihrer Unterordnung unter fremdartige durchzusetzen und zu erfüllen, indem er sie auf mannigfaltige Weise dem jedesmaligen Zwecke anpaßt. Was die Baukunst für die Idee der mit Starrheit verbundenen Schwere leistet, das leistet die schöne Wasserleitungskunst für dieselbe Idee, da, wo ihr die Flüssigkeit, d. h. die Formlosigkeit, leichteste Verschiebbarkeit und Durchsichtigkeit, beigesellt ist; und was diese beiden Künste für die tiefsten Stufen der Objektivität des Willens leisten, das leistet für die höhere Stufe der vegetabilischen Natur gewissermaßen die schöne Gartenkunst, ob sie gleich ihres Stoffes lange nicht so sehr Meister ist, als jene, und daher ihre Wirkung beschränkt. Der Pflanzenwelt gehört, insofern sie sich ohne Vermittlung der Kunst überall zum ästhetischen Genuße anbietet, hauptsächlich die Landschaftsmalerei an; hier gründet sich das ästhetische Wohlgefallen vorzüglich auf das reine willenlose Erkennen: es entzückt uns das Gefühl der tiefen Geistesruhe und des gänzlichen Schweigens des Willens. Eine noch höhere Stufe offenbart die Tiermalerei, in welcher die objektive Seite des ästhetischen Wohlgefallens entschiedenes Übergewicht über die subjektive erhält; denn es beschäftigt uns hier die Unruhe und Heftigkeit des dargestellten Willens. Die Idee, in welcher der Wille den höchsten Grad seiner Objektivität erreicht, unmittelbar anschaulich darzustellen, ist endlich die große Aufgabe der Historienmalerei und der Skulptur. Die Tiere haben nur einen Gattungscharakter, beim Menschen aber sondert sich der Gattungscharakter vom Individualcharakter; jener heißt Schönheit, dieser eigentlicher Charakter oder Ausdruck, und die Aufgabe ist, beide zugleich im natürlichen Individuum vollkommen darzustellen. Der individuelle Charakter darf aber nicht als etwas Zufälliges und diesem Individuum Eigentümliches, sondern idealisch, d. h. mit Hervorhebung seiner Bedeutsamkeit in Hinsicht auf die Idee der Menschheit überhaupt aufgefaßt und dargestellt werden. Der eigentliche Charakter,

hervortretend in Affekt, Leidenschaft, Wechselspiel des Erkennens und Wollens, durch den Ausdruck des Gesichts und der Gebärde allein darstellbar, ist vorzüglich Eigentum der Malerei. Wie die bildenden Künste, hat auch die Poesie die Absicht, die Ideen zu offenbaren und sie mit der Deutlichkeit und Lebendigkeit, in welcher das dichterische Gemüt sie auffaßte, dem Hörer mitzuteilen. Offenbarung der Idee, welche die höchste Stufe der Objektivität des Willens ist, Darstellung des Menschen in der zusammenhängenden Reihe seiner Bestrebungen und Handlungen ist der große Vorwurf der Poesie. Die Idee der Menschheit kann der Dichter entweder so darstellen, daß der Dargestellte zugleich der Darstellende ist; dies geschieht in der lyrischen Poesie; oder so, daß der Dargestellte vom Darstellenden ganz verschieden ist, wie in allen anderen Gattungen. Als der Gipfel der Dichtkunst, sowohl in Hinsicht auf die Größe der Wirkung, als auf die Schwierigkeit der Leistung, ist das Trauerspiel anzusehen. Hier erreicht die Erkenntnis, geläutert und gesteigert durch das Leiden selbst, den Punkt, wo die Erscheinung, der Schleier der Maja, sie nicht mehr täuscht, die Form der Erscheinung von ihr durchschaut wird, der auf dieser beruhende Egoismus erstirbt, die vorher so gewaltigen Motive ihre Macht verlieren und statt ihrer die vollkommene Erkenntnis des Wesens der Welt, als Quietiv des Willens wirkend, die Resignation herbeiführt, das Aufgeben nämlich, nicht bloß des Lebens, sondern des ganzen Willens zum Leben selbst. — Ganz abgesondert von allen Künsten steht die Musik, die nicht, wie die anderen Künste, ein Abbild der Idee, sondern ein Abbild des Willens selbst ist. Derselbe Wille nun ist es, der sich in der Musik und in den Ideen, deren Erscheinung in der Vielheit die sichtbare Welt ist, objektiviert; also wird eine Analogie sein müssen zwischen der Musik und den Ideen. In den tiefsten Tönen der Harmonie, im Grundbasse, erkennen wir daher die niedrigsten Stufen der Objektivität des Willens, die unorganische Natur, die roheste Masse, auf welcher alles ruht und aus der sich alles erhebt und entwickelt; in den gesamten, die Harmonie hervorbringenden Stimmen zwischen dem Basse und der leitenden, die Melodie singenden Stimme, stellt sich die gesamte Stufenfolge der

Idee dar; die dem Basse näher liegenden sind die niedrigeren jener Stufen, die höherliegenden repräsentieren die Pflanzen- und die Tierwelt; in der Melodie dagegen, der hohen, das Ganze leitenden und in bedeutungsvollem Zusammenhange eines Gedankens von Anfang bis zu Ende fortschreitenden, ein Ganzes darstellenden Hauptstimme erkennen wir die höchste Stufe der Objektivität des Willens, das besonnene Leben und Streben des Menschen. Die Musik erzählt gleichsam die geheimste Geschichte des menschlichen Willens, malt jede Regung, jedes Streben, jede Bewegung des Willens, kurz alles das, was die Vernunft unter dem weiten und negativen Begriff Gefühl zusammenfaßt und nicht weiter in ihre Abstraktionen aufnehmen kann.

Vorzüglich reichhaltig ist dieser Abschnitt an originellen Ansichten und treffenden Bemerkungen. Um jedoch die Grenze der Beurteilung nicht zu weit hinauszurücken, wollen wir nur über die Hauptpunkte unsere Erinnerungen vortragen. Mit Recht behauptet der Verf., der Gegenstand der Kunst seien die Ideen, in deren Beschauung sich das Individuum verliere und, aufhörend Individuum zu sein, reines Subjekt der Erkenntnis werde. Mit der Individualität legt der Mensch zugleich den Willen ab, d. h. alles, was als Zeitliches und Besonderes an ihm haftet; und dies ist notwendig, wenn er sich zum reinen Wesen, zum an sich der Dinge erheben soll. Folgt aber nicht aus dieser eigenen Erklärung des Verf., daß der Wille, weit entfernt, das an sich zu sein, vielmehr das der Individualität Anhängende ist, nämlich das Prinzip des Strebens und der Sichselbstbestimmung in der für jedes Individuum bestimmten Sphäre seines Daseins und Lebens? Wenn der Mensch nur gereinigt und geläutert von diesem Prinzipe zum Wahrhaften und Vollkommenen (zum an sich) gelangen kann, so wird doch jenes diesem gerade entgegengesetzt sein müssen. Unserem Urteile nach verhält es sich so. Im Schönen der Natur und der Kunst verklärt sich unser Erkennen und Wollen; weder das eine noch das andere wird aufgehoben (die Erkenntnis ist daher in der Beschauung des Schönen keine willenlose), sondern von dem Unvollkommenen und Ungenügenden, von dem Wandelbaren und Zufälligen,

das der Erkenntnis und dem Willen in der Sphäre des wirklichen Lebens anhängt, gereinigt und zur Betrachtung des wahrhaften, unbedingten Lebens emporgehoben. Hier erkennt der Geist das Objekt in der vollkommenen, harmonischen Gestaltung seines Wesens; seine Erkenntnis wird dadurch selbst vollkommen, d. h. vollständig befriedigt; und ebenso wird sein Wille befriedigt; denn das, wonach er sich sehnte und dessen Sehnsucht das Ungenügende des Wirklichen und Endlichen stets von neuem erweckte, dieses findet er hier dargestellt: sein bisher unerfülltes Streben wird erfüllt, sein Gemüt beruhigt und sein reger Wille zum befriedigten Genusse, der ihn mit Seligkeit erfüllt. Daher sowohl das Beruhigende und Tröstende, als auch Entzückende und Beseligende des ästhetischen Genusses, welches, indem es uns die Beschränktheit des Irdischen vergessen macht, den Himmel auf uns herabzaubert. Und natürlich: denn die Leiden des Widerspruchs, des schmerzlichen Kampfes, des nie erfüllten Verlangens und Strebens haben einzig ihren Grund in dem Gegensatze der Erkenntnis und des Willens, in dem Widerspruche dessen, was ich erkenne, was also wirklich ist, und dessen, was meinem Wunsche gemäß sein sollte, wonach ich demnach strebe und mich sehne, ohne es in der Wirklichkeit erlangen zu können. Auf dem Standpunkte der Reflexion stellt sich dieser Gegensatz dar in der Natur, die, unbekümmert um unsere Wünsche und sittlichen Bestrebungen, ja oft grausam ihrer spottend und mit unempfindlicher Gleichgültigkeit sie vernichtend, ungestört ihren Weg, fortgeht und in dem sittlichen Willen, der über die Natur hinausstrebt und sie, als Sinnlichkeit, in sich zu ertöten sucht. Wo demnach die Leiden dieses Widerspruchs aufgehoben werden, da muß notwendig die Freude und Lust des wahrhaften, sich selbst genügenden Lebens eintreten; und diese Versöhnung des Gegensatzes, auf welchem das ganze Getriebe des wirklichen und zeitlichen Lebens ruht, kann auf doppelte Weise eintreten: einmal durch das an sich des Wirklichen und Endlichen, d. h. die Idee, welche die vollkommene, genügende Darstellung (Gestaltung, Form) des Lebens ist; diese erforscht der Philosoph als Wahrheit und bildet der Künstler als Schönheit; zweitens durch das an sich

des Seins und Lebens überhaupt, also durch die innere, unbedingte Einheit, den unergründlichen, ewigen Geist alles Lebens, welchen wir das Heilige nennen. Für die in der Trennung und Scheidung der Lebenselemente stets begriffene Reflexion trennt sich demnach die Gesamtheit des Daseins in den Gegensatz der Natur und des Geistes, denen die Elemente des Wahren und Guten entsprechend sind; und die Indifferenz dieser Polarität ist für die Reflexion wieder doppelt: die objektive ist die Kunst und die subjektive, die sich in die ewig verborgene und doch in allem sich offenbarende Einheit versenkt, die Religion (daher die Elemente des Schönen und Heiligen). Die höhere Betrachtung aber, welche sich über Raum, Zeit und Kausalität, als die Formen und Gesetze der Erscheinung, zum wahren, unwandelbaren Wesen der Dinge erhebt, erkennt in allem nur das Eine, ewig sich Gleiche, Unbedingte; für sie sind Natur und Geist ursprünglich, wesentlich und ewig verbunden (denn ist eine bloß materielle, also unbeseelte, völlig geistlose Natur denkbar, oder ein Geist, der, ohne in sich Natur, d. h. ursprüngliche Wesenheit zu sein, nichts als ein nichtiges, in sich selbst gehaltloses Erkennen und Streben wäre?). Beide sind die eine ewige Zusammenstimmung des Lebens; gleichwie ferner in der Musik Melodie und Harmonie wesentlich und unteilbar Eins sind, ebenso sind auch die Kunst und Religion an sich Eins; die Kunst ist die Melodie des einigen Lebens und die Religion die Harmonie, gleichsam die tiefste, verborgene Grundstimmung, die sich in die Melodie ergießt, um sich zu offenbaren. Den Zyklus des Lebens könnten wir daher durch diese Quadruplizität bezeichnen: Natur — Mensch — Weltall — Gottheit, oder Wissenschaft — Tugend — Kunst — Religion = wahr — gut — schön — heilig. Die beiden ersten sind die Elemente oder Faktoren des Endlichen, die beiden anderen die des Unendlichen. Die Vierheit ist aber an sich Einheit; denn sie ist nur das objektiv entfaltete Bild derselben: die Einheit nämlich, sich selbst als lebendige objektivierend, gestaltet sich zur Zweiheit; diese ist aber nur Form ihrer Erscheinung oder Offenbarung; also bleibt das Wesentliche auch der Zweiheit Einheit, d. h. Einigung oder Indifferenzierung des Gegensatzes; und zwar beweist sich die Einheit nicht bloß

als Einheit der entgegengesetzten Elemente (reale Harmonie), sondern auch als Einheit an und für sich selbst (ideale Harmonie; denn jede wirkliche Einigung setzt die Idee der Einheit oder die Einheit an sich voraus; und diese ist Harmonie aller Harmonien, der tiefste Grund und der höchste Zweck alles Seins und Strebens).

Was das Schöne und Erhabene betrifft, so sind wir auch hier anderer Meinung als der Verfasser. Nach unserer Ansicht ist, um es kurz anzudeuten, das Schöne, das Vollkommene und das Erhabene eigentlich nur ein Element des Schönen, dem das andere, das Reizende, entgegensteht. Im Erhabenen tritt nämlich nur das Unendliche in seiner zur Bewunderung oder zum Staunen uns hinreißenden Kraft oder Größe hervor; indem es uns das Gefühl der Ohnmacht und Nichtigkeit einflößt, will es uns gleichsam über unsere Individualität hinausreißen, in welcher es dennoch das Gefühl des Unvermögens zurückläßt; es setzt daher einen Kampf und Widerspruch und kann folglich nie die wahre Befriedigung und Beruhigung gewähren, weil es nur den Gegensatz des Unendlichen und Endlichen, der beschränkten Kraft fühlbar macht, ohne diesen Gegensatz zu versöhnen. Darum auch wirkt das Erhabene erregend: es idealisiert gleichsam unsern Geist und macht ihn der Begeisterung, der philosophischen, wie der ethischen, künstlerischen und religiösen erst fähig. Dem Erhabenen gebricht die endliche, faßliche, angenehme Form oder Darstellung; und diese erlangt es erst, wenn das Gefühl des Unendlichen ein ihm adäquates Objekt gefunden hat, in welchem es sich anschaulich darstellen kann. Dann verwandelt sich das Erhabene in das Schöne, und dieses erst wirkt beruhigend und beseligend. Das Erhabene ist demnach nur der Übergang zum Schönen, oder das Schöne in seinem Streben nach Vollendung. Die Kunst steigt, wie uns ihre Geschichte lehrt, vom Erhabenen zum Schönen auf und sinkt vom Schönen zum Reizenden herab.

Die Kunstgattungen scheinen uns nach diesem, den ewigen Naturgesetzen entsprechenden Organismus geordnet werden zu müssen. Die Kunst nämlich hat als Bildnerin des Schönen zum Vorbilde die ewige Bildnerin alles dessen, was ist, die Natur. Die Gesamtheit der natürlichen Gebilde läßt sich aber auf

diese vier Elemente zurückführen: Stein, Pflanze, Tier und Mensch; denn das äußere scheinbar erstarrte Sein des natürlichen Lebens ist die Mineralität (scheinbar erstarrt: weil sie an sich in die Bewegung des Ganzen verschlungen ist und für sich selbst auch als Schwere strebend und sich bewegend ist); das dem materiellen Sein sich entfesselnde Streben ist die Vegetabilität; die objektive Indifferenz beider ist die Animalität, d. h. das Leben (das Leben ist nämlich die Einheit des Seins, des mineralischen Prinzips, und des Strebens, des vegetabilischen), und zwar als materielles und sinnliches Leben; die subjektive Indifferenz aber der Mensch: das Leben als dem Materiellen, der Sinnlichkeit, sich entfesselndes und sich selbst erkennendes und bestimmendes. Ebenso sind die Elemente der Kunst Plastik, Musik, Orchestik und Poesie. Jedes dieser Elemente ist in sich selbst wieder so organisiert, daß es sich nach den ewigen Lebensgesetzen polarisiert (denn die Duplizität ist, wie die älteste Weisheit schon anerkannte, die Bedingung aller Entfaltung und Bildung) und den Gegensatz durch die Indifferenz wieder aufhebt. Die Gegensätze der Plastik sind die Baukunst und die Malerei, ihre Indifferenz aber ist die Bildhauerei; die Gegensätze der Musik sind die Melodie und die Harmonie, ihre Indifferenz der Rhythmus; die Faktoren der Orchestik (ὀρχηστικη) sind die Tanzkunst und die Mimik, ihre Indifferenz die Schauspielkunst; die Polarität der Poesie endlich ist das Epos und das lyrische Gedicht, und ihre Indifferenz das Drama. An diese Hauptgattungen der Kunst schließen sich die Nebenarten an, die als weitere Ausführungen oder Anwendungen jener auf verschiedene Gegenstände betrachtet werden können. Die Poesie ist also die Kunst an sich oder die Idee aller Kunstdarstellung; daher jede andere Kunstgattung poetischen Geist voraussetzt, nämlich geistige Entwickelung und Ausbildung der Idee des Schönen, welche im Kunstwerke dargestellt werden soll, sei es durch Massen, durch Körpergestaltung, durch Farben, durch Töne, durch Gebärden und rhythmische Bewegungen oder durch die Sprache. — Als den Gipfel der Poesie betrachtet der Verfasser das Trauerspiel. Im Trauerspiele ist aber unleugbar das lyrische Element vorwaltend; und so wie die lyrische Stimmung im

epischen Gesange ihre Beruhigung findet (denn hier löst sich die erregte, oft leidenschaftliche Stimmung des Gemüts für oder wider einen Gegenstand in die ruhige, willenlose Betrachtung einer höheren Gesamtheit auf), ebenso die tragische in der komischen. In der Tragödie stirbt der Wille als individuelles Streben nach Freiheit erst der Selbstheit ab, um sich für die höhere Harmonie des Lebens, in welcher es keinen Widerspruch der Freiheit und Notwendigkeit mehr gibt, zu reinigen (die Tragödie ist daher die orphische καθαρσις); den Eintritt aber in die selige Wonne des unbedingten und schrankenlosen, also auch nicht mehr endlich beschränkten Lebens feiert die Komödie, das Lustspiel der Alten. So sind auch in der Religion (und das alte Drama ruhte ganz auf religiösen Ansichten) die Trauerfeste, die Vorbereitungen und Einweihungen in die Freudenfeste. — Die Musik betrachtet endlich der Verfasser als eine von den übrigen ganz abgesonderte Gattung der Kunst: als wenn das Gemüt etwas vom Körper so abgesondertes und rein geschiedenes wäre, und nicht viel mehr das ihn Belebende und Beseelende. Beide sind im Leben aneinander gefesselt (ob sie sich gleich als Elemente der Kunst in Plastik und Musik scheiden); und was in der Orchestik als sinnliche Einstimmigkeit des Körpers und des Gemüts erscheint, das stellt sich in der Poesie als höhere, geistig sich entfaltende Einheit des Seins und des Strebens dar. Aber auch der Plastik liegt die Musik zum Grunde; denn die Körpergestaltung erscheint als vollkommen und schön nur, insofern sie der sinnliche Ausdruck des inneren, musikalischen, von Gemüt und Empfindung durchdrungenen und durch sie verklärten Lebens ist. Dem Betrachter der alten Bildnisse verschwindet gleichsam der Körper, oder er wird zur durchsichtigen Hülle des inneren Wesens. Übrigens vergleichen wir die Musik der Vegetabilität, weil das, was der Ton als geistiger Ausdruck der inneren Regung, des Strebens ist, die alles sichtbar bildende Natur als Farbe darstellt. — In den tiefsten Tönen der Harmonie, im Grundbasse, erkennt ferner der Verfasser die niedrigsten Stufen der Objektivität des Willens, die unorganische Natur, die roheste Masse, in der Melodie dagegen das besonnene Leben und Streben des Menschen. Vielmehr spiegelt sich, dünkt uns,

in der Melodie das erregte wechselnde Leben der Empfindungn ab, deren innere Einheit und ruhige Besonnenbeit die Tiefe der Harmonie ist. Die Melodie ist also das veränderliche Leben der Empfindungen, das sich geregelt im Flusse der Töne, im Rhythmus daıstellt, die Harmonie aber die beharrliche Grundstimmung oder die innere Einheit im äußeren Wechsel deı Empfindungen; und diese innere Einheit entfaltet sich in der Mannigfaltigkeit der Töne dadurch, daß mit dem Anklange des Grundtons die hohen Töne immer zugleich mittönen; so ergießt sich das Gemüt in den Wechsel der Empfindungen und objektiviert oder individualisiert sich gleichsam in dieser Vielheit der veränderlichen Regungen. Die Melodie ist demnach das äußere, spielende Leben, das sich nur dadurch harmonisch und künstlerisch darstellen kann, daß diese Fülle von einer beharrlichen Einheit getragen wird und aus ihr sich entwickelt. Die Tiefe ist also hier nicht das Niedrigste sondern vielmehr das Höchste, welches darum auch, je ernster und feierlicher die musikalische Stimmung ist (wie in der Kirchenmusik) umso mehr die Melodie beherrscht; daher diese umso einfacher und ruhiger wird und umso mehr sich in Harmonie ganz aufzulösen strebt.

Viertes Buch. Der Welt als Wille zweite Betrachtung: bei erreichter Selbsterkenntnis Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben. — Der Wille erhält durch die hinzugetretene, zu seinem Dienste entwickelte Welt der Vorstellung die Erkenntnis von seinem Wollen und von dem, was es sei, das er will, daß es nämlich nichts anderes sei, als diese Welt, das Leben, geradeso wie es dasteht. Die erscheinende Welt ist daher sein Spiegel; und da, was der Wille will, immer das Leben ist, aber weil dasselbe nichts weiter ist als die Darstellung jenes Wollens für die Vorstellung, so bezeichnen die Ausdrücke Wille und Wille zum Leben ganz dasselbe. Wo Wille ist, da ist auch Leben und Welt. Dem Willen zum Leben ist also das Leben gewiß, und weder der Wille, das Ding an sich in allen Erscheinungen, noch das Subjekt der Erkenntnis, der Zuschauer aller Erscheinungen, werden irgend von Geburt und Tod berührt; denn Geburt und Tod gehören eben zur Erscheinung des Willens, also zum Leben, dessen gegenseitig sich aufhebende Pole sie sind (daher der indische Gott des Todes, Schiwa, den

Lingam, das Symbol der Zeugung, zum Attribute hat). Die beständige Ernährung und Reproduktion ist nur dem Grade nach von der Zeugung, und ebenso die beständige Exkretion nur dem Grade nach vom Tode verschieden. Die Form der Erscheinung des Willens, also die Form des Lebens oder der Realität ist eigentlich nur die Gegenwart (Vergangenheit und Zukunft sind nur im Begriffe, im Zusammenhange der Erkenntnis da, insofern sie dem Satze vom Grunde folgt); diese ist sein sicherer Besitz, der ihm nie entrissen werden kann. Die Gegenwart ist der Berührungspunkt des Objekts, dessen Form die Zeit ist, mit dem Subjekte, das keine Form hat, weil es nicht zum Erkennbaren gehört, sondern Bedingung alles Erkennbaren ist. Also die einzelne Erscheinung des Willens beginnt und endet zeitlich, der Wille selbst aber als Ding an sich und das erkennende, nie erkannte Subjekt wird nie davon getroffen. Der Wille bejaht sich selbst, wenn, indem ihm in seiner Objektivität, d.h. der Welt oder dem Leben, sein eigenes Wesen als Vorstellung vollständig und deutlich gegeben wird, diese Erkenntnis sein Wollen keineswegs hemmt, sondern eben dieses so erkannte Leben auch als solches von ihm gewollt wird; die Verneinung des Willens zum Leben aber zeigt sich, wenn auf jene Erkenntnis das Wollen endet, indem die ganze, durch Auffassung der Ideen erwachsene Erkenntnis des Wesens der Welt, die den Willen spiegelt, zum Quietiv des Willens wird, und so der Wille frei sich selbst aufhebt. — Der Wille als solcher ist frei; alles dagegen, was zur Erscheinung gehört, ist, weil es dem Satze vom Grunde unterworfen ist, als Folge aus gegebenem Grunde notwendig bestimmt und kann in keiner Beziehung anders sein, als es ist. Jedes Ding ist als Erscheinung oder Objekt durchaus notwendig, dasselbe ist aber an sich Wille und dieser ist völlig frei für alle Ewigkeit; die Erscheinung nämlich ist notwendig und unabänderlich in der Vorstellung der Gründe und Folgen bestimmt, abei das Dasein dieses Objekts überhaupt und die Art seines Daseins, d.h. die Idee, die sich in ihr offenbart, ist unmittelbar Erscheinung des Willens, und in Gemäßheit der Freiheit dieses Willens könnte es überhaupt nicht da sein oder auch ursprünglich und wesentlich ein ganz anderes sein; aber einmal da und vorhanden ist es in die Reihe

der Gründe und Folgen eingetreten und kann, als notwendig bestimmt, weder ein anderes werden noch auch aus der Reihe austreten. Im Menschen gelangt der Wille zum völligen Selbstbewußtsein, zum deutlichen und erschöpfenden Erkennen seines eigenen Wesens, wie es sich in der ganzen Welt abspiegelt. Auch bei ihm geht die Freiheit des Willens als Dinges an sich keineswegs unmittelbar auf seine Erscheinung über, vielmehr geht das einzelne Handeln ganz notwendig aus dem Zusammentreffen des Charakters mit den Motiven hervor. So besteht neben der Freiheit die Notwendigkeit, jene als intelligibler Charakter, diese als empirischer. Der intelligible Charakter ist als ein außerzeitlicher, unteilbarer und unveränderlicher Willensakt zu betrachten, dessen in Zeit und Raum und allen Formen des Satzes vom Grunde entwickelte und auseinandergezogene Erscheinung der empirische Charakter ist, wie er sich in der ganzen Handlungsweise und im Lebenslaufe dieses Menschen erfahrungsmäßig darstellt. Alle Taten des Menschen sind nur die stets wiederholte, in der Form etwas abwechselnde Äußerung seines intelligiblen Charakters und die aus der Summe derselben hervorgehende Induktion gibt seinen empirischen Charakter. Wenn man behauptet, der Mensch könne in einer gewissen Lage so und auch entgegengesetzt handeln, so wird auf unphilosophische Weise die Freiheit des Willens an sich auch auf seine Erscheinung übergetragen. Die Motive können den Willen nie ändern; sie haben selbst nur unter der Voraussetzung Macht über ihn, daß er gerade ein solcher ist, wie er ist. Bloß die Richtung seines Strebens können sie ändern, d. h. sie können machen, daß er das, was er unabänderlich sucht, auf einem anderen Wege als bisher sucht. Zum äußeren Können gehört nicht allein das Vorhandensein der Bedingungen und Motive, sondern auch die Erkenntnis derselben. Er muß auch wissen, was sich mit den Bedingungen für ihn selbst sowohl als für andere machen läßt. Die Einsicht davon, daß ich durch falsche Begriffe geleitet, etwas anderes tat, als meinem Willen gemäß war, ist die Reue, die also bei richtigerer Erkenntnis eintritt. — Der Mensch hat vor dem Tiere eine eigentliche Wahlbestimmung voraus; diese ist aber eines von den Dingen, die das Dasein des Menschen

so viel qualvoller machen, als das des Tieres. Denn während das Tier immer nur durch eine anschauliche Vorstellung motiviert wird, ist der Mensch bestrebt, diese Art der Motivation gänzlich auszuschließen und allein durch abstrakte Vorstellungen sich bestimmen zu lassen. Unser Schmerz wie unsere Freude liegt daher meistens nicht in der realen Gegenwart, sondern bloß in abstrakten Gedanken, die uns oft Qualen schaffen — zum intelligiblen und empirischen Charakter gesellt sich noch der erworbene d. h. die möglichst vollkommene Erkenntnis der eigenen Individualität, das abstrakte und deutliche Wissen von den unabänderlichen Eigenschaften des eigenen empirischen Charakters sowie von dem Maße und der Richtung der geistigen und körperlichen Kräfte, also von der gesamten Stärke und Schwäche der eigenen Individualität. — Die Freiheit, als deren Abbild und Äußerung die ganze sichtbare Welt, ihre Erscheinung dasteht, kann da, wo ihr die vollkommen adäquate Kenntnis ihres eigenen Wesens aufgegangen ist, von neuem sich äußern, indem sie auf dem Gipfel der Besinnung und des Selbstbewußtseins dasselbe will, was sie sich selbst nicht kennend wollte, wo dann die Erkenntnis im Einzelnen wie im Ganzen stets für sie Motiv bleibt, oder diese Erkenntnis wird ihr ein Quietiv, das alles Wollen beschwichtigt und aufhebt. Dies ist die Bejahung oder Verneinung des Willens zum Leben. Das Dasein des Menschen ist, auch von der rein geistigen Seite betrachtet, ein stetes Hinstürzen der Gegenwart in die tote Vergangenheit, ein stetes Sterben; ebenso ist das Leben unseres Leibes nur ein fortdauernd gehemmtes Sterben, ein immer aufgeschobener Tod. Wollen und Streben ist sein ganzes Wesen, einem unlöschbaren Durste zu vergleichen; der Grund alles Wollens aber ist die Dürftigkeit und Mangel, also Schmerz. Ebenso ist der Wunsch seiner Natur nach Schmerz, die Erreichung gebiert schnelle Sättigung, der Besitz nimmt den Reiz weg und der Wunsch stellt sich unter einer neuen Gestalt wieder ein. So folgt Öde, Leere und Langeweile. Alle Befriedigung, alles Glück ist immer nur negativ; denn es setzt stets einen Wunsch, also Mangel voraus, und mit der Befriedigung hört der Wunsch, folglich der Genuß auf; sonach ist jede Befriedigung oder Beglückung nur Befreiung

von einem Schmerze. — Das Individuum findet sich als Mikrokosmos und, wenn es sein eigenes Dasein und Wohlsein vor allem anderen berücksichtigt, macht es sich egoistisch zum Mittelpunkte der Welt; dann geht der Wille leicht über sich selbst hinaus bis zur Verneinung des Willens in anderen Individuen und bricht in die Grenze der fremden Willensbejahung ein. Dieser Einbruch ist das Unrecht, ein ursprünglicher und positiver Begriff, dessen bloße Negation der Begriff Recht ist; denn diesem wird jede Handlung subsumiert, welche nicht Überschreitung jener Grenze, also nicht Verneinung des fremden Willens zur stärkeren Bejahung des eigenen ist. Unrecht und Recht sind ethische Bestimmungen, d. h. solche, die für die Betrachtung des menschlichen Handelns als solchen und in Beziehung auf die innere Bedeutung dieses Handelns an sich Gültigkeit haben. Die reine Rechtslehre ist daher ein Abschnitt der Ethik und bezieht sich unmittelbar auf das Tun, nicht auf das Leiden. Auf das Unrechtleiden dagegen geht die Staatslehre oder die Lehre von der Gesetzgebung, die sich um das Unrechttun nur wegen seines notwendigen Korrelats, des Unrechtleidens bekümmert. In der Ethik ist der Wille, die Gesinnung der Gegenstand der Betrachtung; den Staat dagegen kümmern Wille und Gesinnung bloß als solche und um ihrer selbst willen ganz und gar nicht, sondern allein die Tat (sie sei nun bloß versucht oder ausgeführt) wegen ihres Korrelats des Leides von der anderen Seite. Der Begriff des Unrechts und Rechts, der ursprünglich ethisch ist, wird juridisch durch die Verlegung des Ausgangspunktes von der aktiven auf die passive Seite, also durch Umwendung. Der Staat ist gegen die nachteiligen Folgen des Egoismus gerichtet, welche aus der Vielheit egoistischer Individuen ihnen allen wechselseitig hervorgehen und ihr Wohlsein stören und dieses Wohlsein bezweckt er eben. Außer dem Staate gibt es kein Strafrecht, denn dieses gründet sich auf einen gemeinsamen Vertrag, zu dessen Erfüllung unter allen Umständen (zur Vollziehung der Strafe nämlich auf der einen Seite und zur Duldung derselben auf der anderen) die Glieder des Staats verpflichtet sind. Der unmittelbare Zweck der Strafe ist daher im einzelnen Falle Erfüllung des Gesetzes als eines Vertrages,

der einzige Zweck des Gesetzes aber ist Abschreckung von Beeinträchtigung fremder Rechte. Die Strafe ist wesentlich auf die Zukunft gerichtet, die Rache dagegen wird durch das Geschehene, also das Vergangene als solches motiviert. — Wer sich über die an den einzelnen Dingen und am Leitfaden des Satzes vom Grunde fortschreitende Erkenntnis erhebt und inne wird, wie dem Dinge an sich die Formen der Erscheinung nicht zukommen, der sieht ein, daß die über andere verhängte und die selbst erfahrene Qual immer nur jenes eine und selbige Wesen treffen und die Verschiedenheit zwischen dem, der das Leiden verhängt und dem, welcher es dulden muß, nur Phänomen ist, weil in beiden derselbe Wille lebt, der indem er in einer seiner Erscheinungen gesteigertes Wohlsein sucht, und in der anderen großes Leiden hervorbringt, nur sich selbst verletzt, weil der Quäler und der Gequälte Eins sind. Der Quälende muß erkennen, daß er in allem lebt, was auf der Welt Qual leidet, der Gequälte einsehen, daß alles Böse, das auf der Welt verübt wird oder je ward, aus jenem Willen fließt, der auch sein Wesen ausmacht, auch in ihm erscheint, und daß er durch diese Erscheinung und ihre Bejahung alle Leiden auf sich genommen hat, die aus solchem Willen hervorgehen, und sie mit Recht erduldet, solange er dieser Wille ist. Dieses ist die Erkenntnis der ewigen Gerechtigkeit, welche gänzliche Erhebung über die Individualität erfordert. Die direkte Darstellung dieser Wahrheit finden wir in den indischen Vedas, dem Volke aber wurde sie als Mythe in der Lehre von der Seelenwanderung vorgetragen. — Der Begriff gut ist wesentlich relativ und bezeichnet die Angemessenheit eines Objekts zu irgend einer bestimmten Bestrebung des Willens. Das Gute hat daher sein Wesen nur in seinem Verhältnisse zu einem begehrenden Willen. Die Güte der Gesinnung ist die Tugend. Alle Taten sind bloß leere Bilder; die Gesinnung allein, welche zu ihnen leitet, gibt ihnen ethische Bedeutsamkeit. Die echte Güte der Gesinnung, die uneigennützige Tugend und der reine Edelmut gehen von Erkenntnis aus, aber nicht von abstrakter, durch Worte mitteilbarer, sondern von einer unmittelbaren intuitiven, die jedem selbst aufgehen muß. Aus der Durchschauung des *principii individuationis* geht in

geringerem Grade die Gerechtigkeit, in höherem die eigentliche Güte der Gesinnung hervor, die sich als reine, uneigennützige Liebe gegen andere zeigt. Da, wo sie vollkommen ist, setzt sie das fremde Individuum und sein Schicksal dem eigenen völlig gleich; und die Mehrzahl der Individuen, deren ganzes Wohlsein oder Leben in Gefahr ist, kann selbst die Rücksicht auf das eigene Wohl des Einzelnen überwiegen. Was uns zu guten Taten und Werken der Liebe bewegt, ist immer die Erkenntnis des fremden Leidens; darum ist die reine Liebe ihrer Natur nach Mitleid. Wer nur in allen Wesen sich, sein innerstes und wahres Selbst erkennt, die endlichen Leiden alles Lebenden als die seinen betrachtet und so den Schmerz der ganzen Welt sich zueignet, wie sollte dieser das Leben durch stete Willensakte bejahen und eben dadurch immer fester sich ihm verknüpfen? Vielmehr wird diese Erkenntnis des Ganzen, des Wesens der Dinge an sich zum Quietiv alles und jedes Wollens. Der Wille wendet sich vom Leben ab, es schaudert ihn vor seinen Genüssen; so gelangt der Mensch zum Zustande der freiwilligen Entsagung, der Resignation, der gänzlichen Willenlosigkeit (Asketik). Die Verneinung des Willens zum Leben tritt also dann ein, wenn die vollendete Erkenntnis des eigenen Wesens zum Quietiv alles Wollens geworden ist. Das Leben eines solchen, in welchem die Verneinung des Willens zum Leben aufgegangen, ist, so arm und freudenlos sein Zustand von außen betrachtet erscheint, doch voll innerer Freudigkeit und wahrer Himmelsruhe. Diese Verneinung des Willens zum Leben ist der einzige in der Erscheinung hervortretende Akt seiner Freiheit. Nichts ist von ihr verschiedener als die willkürliche Aufhebung seiner einzelnen Erscheinung, der Selbstmord, der, weit entfernt Verneinung des Willens zu sein, vielmehr ein Phänomen starker Bejahung desselben ist, denn der Selbstmörder will das Leben und ist nur mit den Bedingungen unzufrieden, unter denen es ihm geworden: daher gibt er keineswegs den Willen zum Leben auf, sondern bloß das Leben, indem er die einzelne Erscheinung zerstört. Der Selbstmörder gleicht, weil er sich dem Leiden entzieht, welches ihn als Mortifikation des Willens zur Verneinung seiner selbst und zur Erlösung hätte führen können, einem Kranken

der eine schmerzhafte Operation, die ihn von Grund aus heilen könnte, nicht vollenden läßt sondern lieber die Krankheit behält. Bei der Verneinung des Willens zum Leben steht der Wille, der sich durch die Erscheinung, den Leib, offenbart, mit dieser fortdauernden Erscheinung in Widerspruch, indem er verneint, was sie ausspricht. Dieser Widerspruch hebt sich dadurch auf, daß der Zustand, in welchem der Charakter der Macht der Motive entgegen ist, nicht unmittelbar vom Willen ausgeht, sondern von einer veränderten Erkenntnisweise (in der christlichen Kirche Gnadenwirkung). Die echte Tugend und Heiligkeit der Gesinnung hat ihren ersten Ursprung nicht in der überlegten Willkür (den Werken, sondern in der Erkenntnis, dem Glauben); denn führten die Werke, die aus Motiven und überlegtem Vorsatze entspringen, zur Seligkeit, so wäre die Tugend immer nur ein kluger, methodischer, weitsehender Egoismus. Die gänzliche Verneinung des Willens und die dadurch erfolgende Erlösung von einer Welt, deren ganzes Dasein sich uns als Leiden darstellt, erscheint als ein Übergang in das Nichts. Dieses Nichts ist kein absolutes (denn ein solches ist undenkbar), sondern nur ein relatives: das Nichts ist nur im Verhältnis zu etwas anderem, also einem höheren Begriffe stets untergeordnet. Das Positive ist das Seiende, die Welt der Vorstellung die Objektivität des Willens; das aus dieser Heraustretende scheint sich daher in das Nichts zu verlieren. Der umgekehrte Standpunkt aber würde das für uns Seiende als das Nichts und jenes Nichts als das Seiende uns zeigen. Letzteres kann jedoch von uns, solange wir der Wille zum Leben selbst sind, nur negativ erkannt und bezeichnet werden.

Bei diesem Abschnitte wollen wir nur über den Begriff des Wollens einige Erinnerungen machen. Wir nehmen ein doppeltes Erkennen an (ein anschauliches, auf die Erscheinungen des wirklichen Leben hingerichtetes und ein intelligibles, das sich auf das, den wandelbaren Erscheinungen zugrunde liegende, Ewige — außer uns und in uns — bezieht: Und dieses ist die aus der höheren Betrachtung unseres eigenen Wesens und der Welt von selbst hervorgehende Anerkennung des Unbedingten oder Göttlichen); und eben so ein doppeltes Wollen,

ein sinnliches, das als Verlangen oder in heftigerem Grade als Begierde die Erhaltung, Beförderung und Erweiterung unseres irdischen Daseins bezweckt, und ein intelligibles, das sich auf die höhere und gottähnliche Natur unseres Wesens gründet und über das Sinnliche hinausstrebend das Ansich des Lebens zum unverrückten Ziel hat. Im besonnenen und zur wahren Erkenntnis erwachten Menschen werden beide Arten des Wollens stets verbunden sein; denn ein solcher wird nicht bloß sinnliches und zeitliches als solches wollen, sondern dieses Wollen des Zeitlichen und Endlichen wird er nur als Organ des höheren ewigen Wollens betrachten; indem sich in der sinnlichen Handlung, in dem einzelnen Werke der Geist des höheren Wesens offenbart, der ihn als sittliches Wesen beseelt. Das Leben und Handeln des wahrhaften Menschen wird daher ein stetes Realisieren der Idee des Unendlichen und Göttlichen sein und durch sein Handeln wird er nicht nur diesen Geist zu objektivieren suchen, sondern auch in anderen empfänglicheren Gemütern ihn zu erwecken und lebendig zu erhalten streben. Wir billigen daher nicht jene düstere Ansicht von der Unseligkeit des irdischen Daseins, welche der Verfasser nicht ohne Vorliebe, wie es scheint, ausführlich entwickelt hat, noch auch die gänzliche Verneinung des Willens, die vollkommene Resignation usw., die nach unserer Meinung von moralischer Schwäche oder Schwärmerei zeugt. Der gesunde kräftige Mensch wird nämlich, wohl erkennend, daß das Endliche und Zeitliche dem wahrhaften Streben des Gemüts nicht genügen kann, dennoch das Zeitliche nicht von sich abzuwerfen suchen, weil diese sinnliche Welt die einzige Bedingung seines Handelns und Wirkens ist (denn das Intelligible kann sich nur im Sinnlichen offenbaren, so wie der Künstler sein innerstes Bestreben, seine heilige Begeisterung nur auf sinnliche Weise, in einem materiellen Stoff darstellen kann und auch der Forscher das Wahre nur in sinnlichen Darstellungen und Abbildungen erkennt). Das Sinnliche wird aber keineswegs der Endzweck seines Handelns sein, insofern es aus sittlicher Gesinnung entspringt, sondern er wird das Sittliche nur als Medium und Organ seines eigentlichen übersinnlichen Strebens und Wollens betrachten. Der Wille wird sich demnach als sinnlicher (auf

das Irdische hingerichteter als Freude, Lust, Begierde usw.) zum reinen Willen, zur Liebe des Guten und Schönen, zu begeistertem Streben nach Gottähnlichkeit verklären. Nur der Sinese, dem Liebe und Begeisterung versagt war, konnte die Meinung hegen, daß Tugend und Glückseligkeit in gänzlicher Unempfindlichkeit bestehe, in Aufhebung alles Strebens und Denkens, sodaß der Mensch umso vollkommener werde, je näher er der Natur des Steines komme. An die Überzeugung, daß das Irdische und Endliche seiner Natur nach unvollkommen und ungenügend ist, folglich auch das auf das Sinnliche und Irdische gerichtete Wollen nicht zum wahrhaften Gute hinführen kann, knüpft sich im Gemüte des sittlich und religiös Gebildeten das begeisterte Streben nach dem höchsten, einzig beglückenden Leben an, das der Tugend und dem Göttlichen geweiht ist, und je mehr der Sittliche nach dieser Reinheit seines Lebens strebt, umso mehr wird er sich bemühen, das Sinnliche, dessen Triebe und Begierden ihn davon abführen, nicht zu ertöten, sondern seinem höheren Streben zu unterwerfen, damit es diesem diene als Mittel und Organ. Diese sittliche Kraft, diese religiöse Überzeugung, daß die Tugend in jedem ihrer Werke (wenn auch das Wirkliche als Sinnliches in der Zeit untergeht), ewig sei und so wie sie aus dem göttlichen Geiste stamme, auch in ihm ewig fortlebe, wird den Menschen, wenn ihn die Welt in ihren Mängeln, Gebrechen und ihrer ganzen Unseligkeit umgibt, nicht in Trostlosigkeit oder düstere Schwermut versinken lassen, sondern ihn aufrichten, seinen Mut durch das Gefühl der höheren Würde seines Wesens als einen sittlichen beleben und wider alle Anfechtungen des Trübsinns stärken. Die höhere Welt, in welche uns die Ideen des Wahren, Guten, Schönen und Heiligen emporheben (den kontemplativen, in die Betrachtung des Wesens der Dinge versunkenen Denker nennen wir nämlich mit eben dem Rechte einen höheren. gottähnlichen Menschen als den für Tugend und Recht begeisterten Mann, dem das Schicksal eine äußere und politische Wirkungssphäre angewiesen hat, als ferner den Künstler und den gotterleuchteten Priester), ist das wahrhaft Seiende, Ewige und Wesentliche (das *αὐτὸ καθ' αὑτο* des Platon, unser scholastisches an sich), dagegen die

sinnliche Welt, bloß für sich betrachtet, also ohne Beziehung auf die höhere, die ihr erst Gehalt und Bedeutung gibt, das Unbeständige, stets Wechselnde und nie zur Ruhe Gelangende, also das eigentliche, wesenlose Nichts ist. Die Ideenwelt ist das wahrhafte Sein, die Sinnenwelt als ihr Abbild betrachtet, das Werden und Sichoffenbaren des Seins für sich selbst aber aufgefaßt, nämlich von der einseitigen Reflexion das Werden ohne Sein, d. h. das nichtige Spiel der Erscheinungen ohne Grund und Endzweck.

Der Anhang enthält die auf dem Titel angegebene Kritik der Kantischen Philosophie, mit welcher der Verfasser eine Rechtfertigung der in diesem Werke von ihm dargestellten Lehre beabsichtigte, insofern sie in vielen Punkten mit der Kantischen Philosophie nicht übereinstimmt, ja ihr widerspricht. Wir begnügen uns, diesen Anhang allen, denen gründliche Philosophie und Wahrheit am Herzen liegt, zur sorgfältigen Lesung und Prüfung zu empfehlen. A.

6.

Literarisches Wochenblatt. Redigiert von Wilh. Hoffmann. Weimar. Vierter Band. Nr. 30. Oktober 1819. Seite 234—236.

Freie Mitteilungen eines Literaturfreundes.

Man sagt immer vom Deutschen, daß er sehr bedächtig, langsam und gründlich sei, dennoch muß er sich bei seinem geistigen Aufstreben wohl etwas übereilt haben, indem man ihn in vielen Dingen schon wieder umkehren sieht, wie wenn er etwas vergessen hätte. Nach einer gewaltigen Aufklärung wirft man sich wieder dem Glauben in die Arme, man wird wieder orthodox, pietistisch, mystisch, ja sogar katholisch. Besonders sucht man die Deutschheit rückwärts und kann sie nicht finden. Maler gehen wieder bei den Altdeutschen in die Schule und ahmen sie nach mit Stumpf und Stiel. Dichter holen die vermißte Unschuld und abhanden gekommene Biederherzigkeit aus staubigen Rittergeschichten und aus der breitschößigen Sprache der Nibelungen wieder herauf. Und sogar

in der Philosophie hält man es für ratsam, sich wieder nach den älteren Systemen umzusehen. Von der dürren Bestimmtheit Kants ging es schnell zu dem stärkeren, mehr versprechenden Selbstvertrauen Fichtes, und dann gleich zur alles umfassenden Phantasie-Philosophie Schellings. Jetzt zappeln die Philosophen gewaltig in den Lüften und wünschen wieder etwas Grund und Boden, weshalb mancher bei aller Lust zur Schwärmerei es nicht verschmäht, seinen Fuß wieder auf eine noch wohl erhaltene Kantische Ruine zu setzen. Darüber ist indeß der Eifer für neue Systeme schon halb erloschen, sodaß einer jetzt das kühnste Gebäude aufstellen kann, ohne nur im mindesten Bewunderer, Nachfolger oder auch nur — einen Kritiker zu finden. So schien es dem zum Kampf gerüsteten Arthur Schopenhauer zu gehen mit seinem Buche: Die Welt als Wille und Vorstellung, worüber nirgends etwas zu vernehmen ist. Bis also die rechten Kritiker aufwachen, kann wohl hier eine freie Mitteilung und Herzensergießung darüber nicht schaden. Das Buch erfordert schon etwas Ausharren. Es ist 45 Bogen stark. — Zum Glück ist es nicht in Paragraphen, sondern in einem ganz freien Vortrage geschrieben. Auf die Benennung Wille, worunter hier jede bestimmt sich äußernde Lebenskraft in jeder Gestalt (Stein, Pflanze, Tier oder Mensch) zu verstehen, scheint den Verfasser nach einer Anmerkung Jacob Böhme geführt zu haben. Das ganze Werk ist sehr ausgezeichnet und sehr lesenswert. Mitunter geht es sehr ins Einzelne und da hat es mir gerade am besten gefallen, besonders in dem dritten Buche, das die Kunst zum Gegenstande hat, sind ganz herrliche Sachen. Ergötzlich wird es dadurch, daß des Verfassers Persönlichkeit öfters quer durchläuft und Hiebe rechts und links austeilt, doch hat mich seine göttliche, d. h. unmenschliche oder nur gar zu menschliche Grobheit späterhin unwillig gemacht, besonders insofern sie Schellingen betrifft, auf den er mit schnöder Verachtung herabsieht und den er mit losem Spott abfertigt, sagend, sein schwacher Geist sei nun einmal nicht fähig, eine Vernunftanschauung, das Konstruieren, das Absolute usw. zu fassen, und gleichwohl äußert er selbst, daß die Ideen, die ihm das Höchste sind, sich

eben vom Begriffe dadurch unterscheiden, daß sie nicht bloß abstrakt, sondern anschaulich sind; seine Vorstellung und sein Wille sind eben solche Zauberformeln, wie Schellings Endliches und Unendliches, aus denen er alles zu erklären meint. Das Allerärgste aber ist, daß alle seine Hauptideen mit den Schellingschen schlechthin in Eins zusammenfallen, daß Schelling das alles, nur anders, gesagt hat, was — wie er mehrmals versichert — von ihm zum ersten Mal gesagt sei. Mir kommt es wirklich vor, als sei er böse und neidisch auf Schelling, daß dieser ihm gleichsam alles vorweg genommen hat, und er stellt sich nun, als habe er lauter Unsinn oder Windbeuteleien (sein Lieblingswort) vorgebracht.

Am wenigsten hat mich das letzte Buch, das vom Ethischen (Moralisch-Religiösen) handelt, befriedigt, und auf dieses hält er gerade das Meiste. Das Höchste ist ihm die Asketik, die mönchische Weltansicht, das übertriebene Christliche. Ein Heiliger zu sein ist ihm das höchste ethische Ideal, wonach jeder streben müsse, weil nur durch die Erkenntnis der Nichtigkeit der Welt eine gänzliche Abziehung von ihr und dadurch die wahre Seelenruhe und Heiterkeit zu erlangen sei. Schlimm ist es nur, daß nach ihm wieder jene Erkenntnis nicht in der Macht des Menschen steht und daß, nach dem Ausdruck der Theologen, die Wiedergeburt eine Gnadenwirkung ist. Dadurch verliert nun wieder der Wille seine Freiheit, seine Allmacht, wie er es nennt; nur wenn die Gnadenwirkung nicht ausbleibt, dann zeigt sich erst die sogenannte Allmacht. Solcher Widersprüche finden sich in diesem Buche unzählige, die er freilich nie zugeben wird, immer sagend, man habe ihn nicht verstanden. — Was er von dem Leben nach dem Tode hält, darüber kommt man nicht ganz ins Klare und er scheint absichtlich darüber nicht gerade heraus zu sprechen; indeß deutet er, wie mir scheint, im Allgemeinen darauf hin, daß nach dem Tode die Individualität nicht fortdauert; im Einzelnen aber scheint er ihr eine Fortdauer zuzugestehen und zwar bei denen, die sich noch nicht vor dem Tode ganz gereinigt haben. So sagt er vom Selbstmörder, sein Töten werde ihm nicht helfen, indem er nämlich nicht darum sich töte, weil er der Welt geistig abgestorben, den Willen zum Leben ganz auf-

gegeben habe, sondern weil ihm nur das gegenwärtige Leben nicht mehr gefalle und er ein anderes suche. Nun aber — um nur noch einen grellen Widerspruch zu zeigen — gesteht er doch ein, daß die Heiligen selbst die Welt noch immer nicht ganz überwinden, immer noch mit ihr zu kämpfen haben; wie nun, wenn so ein Heiliger in einem solchen Kampfe vom Tode überrascht wird? Da lebt er dann wahrscheinlich auch noch fort — hierüber sagt er nun keine Silbe.

Was Gott betrifft, von dem ist gar nicht die Rede; er ignoriert ihn, leugnet ihn aber nicht, sodaß er sich den Rücken frei gehalten hat. — Was mich in dem Buche anfangs und in der Mitte ausnehmend anzog, ist das Realistische, das auf das Leben selbst Gehende — ganz im Goetheschen Geiste; und hier gefällt er mir besser als Schelling, der allerdings sich zuviel mit Formeln mag abgegeben haben. Schopenhauer setzt den Leser gleich mitten in die Welt, ungefähr wie jedes Individuum sich für den Mittelpunkt der Welt hält, und nun schildert er die Welt mit unvergleichlicher Kraft, Anschaulichkeit und genialer Naivheit. Hiernach erwartete ich am Ende ganz andere Resultate und dieselbe Naivheit im Ethischen. Sowie er aber sich diesem nähert, tritt schon Einseitigkeit in seine Ansicht der Welt, von welcher er die düstere Seite viel zu sehr hervorhebt, sodaß man wirklich davor schaudern muß. — Demgemäß ist auch seine Ansicht von der Liebe im Allgemeinen, die ihm zum Mitleid wird, sodaß er also jene Liebe, die sich ganz in ihren Gegenstand verliert und die einige der hellsten Momente im menschlichen Leben gibt, gänzlich ignoriert und dadurch eine heitere Farbe des Lebens völlig ausschließt.

Unter dem, was er über die Kunst sagt, hat mich besonders gefreut seine Ansicht von der Musik, die er als die höchste, reinste aller Künste mit wahrer Begeisterung und philosophischer Gründlichkeit preist und hervorhebt. — Etwas von seiner späteren Einseitigkeit ahnte ich bei seiner Ansicht vom Tragischen, indem er es so hoch stellt, daß das Komische tief unten zu liegen kommt. Wie gering er dieses hält, zeigt die Theorie, die er auf zwei Seiten gleich zu Anfang, da, wo man es gar nicht vermutet, wie ein Millionär dem Bettler eine Gabe, hinwirft, noch dabei laut rufend: Er sei der Erste, der eine

Theorie des Komischen gebe. Er gibt aber weiter nichts an als Witz und Torheit! Und, was mir sehr aufgefallen ist, in dem ganzen Werke, das so vieles berührt, ist nicht ein einziges Mal vom Humor die Rede, ja nicht ein einziges Mal wird eine Ansicht gegeben, die der humoristischen auch nur nahe käme, welche mir doch gerade diejenige zu sein scheint, die Tragisches und Komisches vereinigend oder vielmehr verschmelzend alle Seiten des Menschenlebens berührt und so das Vollständigste leistet.

Auffallend ist es noch, daß er über die Geschichte als Entwicklung des Menschen gar nichts sagt, da er doch davon spricht, daß der Mensch jetzt mündig geworden sei. Hier ist auch wieder keine Konsequenz; sonst stimme ich seiner Behauptung gern bei, daß die Welt sich immer wiederholt und eigentlich nichts Neues geschieht. — Sein Hauptverdienst ist wohl die Vereinfachung und Vernatürlichung der Philosophie, nur wird die letztere freilich zum Teil wieder durch die übernatürliche Asketik aufgehoben. Wie ihm diese am Herzen liegt, beweist besonders folgende Stelle: „Selbst der große Goethe, so sehr er Grieche ist, hat es nicht seiner unwürdig gehalten, uns diese schönste Seite der Menschheit im verdeutlichenden Spiegel der Dichtkunst zu zeigen, indem er uns in den Bekenntnissen einer schönen Seele das Leben des Fräulein Klettenberg idealisiert darstellte.“ Er hätte nur auch noch bemerken sollen, daß Goethe die schwachen Seiten dieser schönen Seele keineswegs in Schatten gestellt hat und keineswegs mit dieser Darstellung ein Musterbild hat geben wollen.

Endlich muß es noch befremden, daß er von dem, was man das Weltgebäude nennt, garnichts sagt und dieses, wie Gott, gänzlich ignoriert und so tut, als wenn der Mensch schlechthin das Höchste sei, was die Natur hervorgebracht habe und hervorzubringen vermöge.

Die gelehrten Zeitungen werden sich bei diesem Werke recht zusammennehmen müssen, da der Verfasser gleich in der Vorrede sehr trotzig auftritt und sich schon im voraus über seine Leser lustig macht, die Fähigkeit der meisten bezweifelnd, ihn zu verstehen.

7.

Was der Wille des Menschen in moralischen und göttlichen Dingen aus eigener Kraft vermag und was er nicht vermag. Mit Rücksicht auf die Schopenhauersche Schrift: Die Welt als Wille und Vorstellung Von J G. Rätze, fünften Kollegen am Zittauischen Gymnasium. Leipzig, bei Hartmann. C. H. F. Hartmann. 1820.

Vorrede.

Unter den seit Kant erschienenen philosophischen Weltansichten möchte die neueste, von Schopenhauern dargereichte, wohl eine der interessantesten, den philosophischen Geist auf mannigfaltigende Weise anregende, sein. Denn obgleich das Schopenhauersche System in theoretischer und praktischer Hinsicht als etwas Unhaltbares, Inkonsequentes, Lückenhaftes, Sonderbares und Mystisches erscheint und überhaupt von der Welt und von dem Menschen eine solche Vorstellung gibt, wodurch beide tief herabgewürdigt werden, so ist dennoch viel Originelles, Wahres, Schönes und kräftig Dargestelltes in demselben enthalten, das gewiß deshalb von den Philosophen nicht verkannt werden wird, weil es eine fast übermystische Tendenz hat.

Indeß ist es allerdinge etwas Auffallendes, daß ein solcher tiefdenkender und mit den Wissenschaften vertrauter Mann, als sich Schopenhauer in seiner Schrift beurkundet, die Welt und den Menschen in einem solchen, alles entstellendem Lichte erblicken konnte. Sein einfaches, natürliches, die Welt durch und durch erklärendes System erfordert keinesweges solche die Welt entstellende und entehrende Ansichten; denn es läßt sich offenbar nachweisen, daß die Ideen der Freiheit, des absolut Guten, des Moralgesetzes, der Tugend, der Heiligkeit und der Welterlösung, mithin auch der Wille, der dies alles objektiviert, sich unserm vernünftigen Bewußtsein in einer ganz anderen und erfreulicheren Gestalt offenbaren, als sie sich in Schopenhauers Schrift darstellen. Hätte er dem Willen die moralischen und religiösen Objektivationen, und den göttlichen Frieden und die himmlischen Hoffnungen, die uns aus

denselben zufließen, teils nicht entstellt, teils abgeleugnet, so würde seine Theorie von dem Willen, als dem Urheber der Vorstellungen und der Erscheinungswelt, eine philosophische Hypothese sein, die sich zwar denken, aber deren objektive Wahrheit sich niemals dartun läßt. Die Idee von einem solchen Willen als Weltschöpfer hat schon Jakob Böhme interessant genug dargestellt[1]); aber im Praktischen gibt Böhme keine so schwärmerische und erniedrigende Ansicht von demselben; er ist ein Feind aller mönchischen Büßungen und seine Selbstertötung des eigenen Willens nimmt er immer in dem reinsten christlichen Sinne. Sehr naiv sagt er: „Der Mensch soll nicht so töricht sein und sein ganzes Leben in Buße wollen martern ohne Gottes Befehl. Nur den Widder als die Eigenliebe soll er opfern, aber der Natur soll er nichts tun; er soll sie weder schlagen noch geißeln noch in ein Loch kriechen und den Leib lassen verhungern. Nein, nur den Widder soll er töten, nicht den Leib, als den Tempel Gottes. Er verdient nichts mit eigener Plage, denn Gott hat seinen Sohn daran gewandt, daß er uns von Plage und Marter erlösete[2])."

Herr Schopenhauer ist, wie manche seiner Äußerungen andeuten, noch ein junger Mann und bei seinem Scharfsinne und bei seinen Talenten und Kenntnissen wird er gewiß bald eine andere und bessere Ansicht von der Welt und damit zugleich von den Urhebern derselben gewinnen und der Welt gewiß noch recht brauchbare Schriften schenken.

Dann wird er aber auch gewiß die harten Urteile über Fichte und zum Teil selbst über Kant zurücknehmen. Denn wenn Fichte, wie Herr Schopenhauer meint, nur durch Kants Kritik zum Philosophen geworden ist, so kann man doch darauf wetten, daß Schopenhauers Schrift: die Welt als Wille und Vorstellung ungeachtet des philosophischen Talents ihres

---

[1]) Man sehe Jakob Böhmes irdisches und himmlisches Mysterium, Text 1—4; dessen Theosophische Fragen, Frage 1—3; dessen Gnadenwahl, Kap. 1, 27; Kap. 2, 3; dessen dreifaches Leben, Kap. 5, 51; dessen Mysterium Magnum Kap. 29, 1; desgleichen die Blumenlese aus Jakob Böhmes Schriften, von Rätze, Seite 146—150.

[2]) Jakob Böhmes Mysterium Magnum Kap. 48, 26—31.

Verfassers, ohne Kants Kritik und die Wirkungen derselben ebenfalls nicht zum Vorschein gekommen sein würde. Hat Fichte auch nicht alles erreicht, was er erreichen wollte, so wird er doch immer als ein scharfsinniger Philosoph anerkannt werden. Nichts kann leichter in Irrtum führen als eine neue philosophische Ansicht, die den Schein der Wahrheit oder auch wohl wirklich etwas Wahres an sich hat, das aber ohne genauere Bestimmung desselben und durch eine unrechte Anwendung die Quelle der größten Irrtümer werden kann. So zuversichtlich Herr Schopenhauer jetzt von seiner Willenstheorie überzeugt ist, so wird er doch wahrscheinlich selbst mit der Zeit dies und das in derselben bemerken, was eine schiefe Ansicht gewährt und die Wahrheit entstellt, vorzüglich in seinen moralischen Ansichten, die so viel Irriges enthalten sowohl in dem, was sie ausdrücklich andeuten als auch in dem, was als konsequente Folgerung aus ihnen hervorgeht, nämlich die Nichtigkeit aller und jeder Religion.

Diese der wahren Moralität und Religion widersprechenden Ansichten in der Schopenhauerschen Schrift sucht nun eben das vorliegende Werk als solche anzudeuten und zu beweisen, daß die Schopenhauersche Abbildung der Willensmortifikation etwas Unvernünftiges und die wahre Tugend äußerst Entstellendes ist. Unser Zeitalter ist zur Schwärmerei geneigt, aber noch ist wohl nirgends eine phantastische Heiligkeit so blendend, scharfsinnig und philosophisch dargestellt worden, als in der Schrift: „Die Welt als Wille und Vorstellung". Sei der Wille als Ding an sich, was er wolle, die Moral bleibt in jedem Falle dieselbe; denn wir können sie nicht aus dem außer Raum und Zeit liegenden, uns unbekannten, sondern aus dem uns in der Idee des Moralprinzips erscheinenden Willen herleiten und bestimmen. Nach diesem ist nun die Tugend zwar ein ernstes, mühevolles, mit mancher Selbstverleugnung verbundenes Streben nach einem heiligen Leben, aber sie gewährt auch zugleich einen hohen Gewinn an himmlischer Freudigkeit und Zufriedenheit. Verachtung des unschuldigen Genusses der Güter und Freuden des Lebens liegt außerhalb dem Gebiet der Tugend und kann nur in einem verstimmten und irregeleiteten Gemüte emporkeimen und Wurzel fassen. Mehr Auf-

opferung fordert die Tugend allerdings als die Welt gewöhnlich glaubt, aber nur dann, wo sich der Genuß des Irdischen nicht mit der Pflicht vereinigen läßt.

Sowie der Begriff von der Tugend selbst, so ist auch der Begriff von den Bildungsmitteln der Tugend von Schopenhauer auf eine von der Wahrheit weit abweichende Weise bestimmt worden. Zwar hat er darin ganz recht, daß er nur eine aus der Selbsterkenntnis des Willens bestehende Erkenntnis als das wahre Besserungsmotiv desselben darstellt; aber seine Selbsterkenntnis des Willens begreift nur eine Erkenntnis der Einheit desselben, nicht aber des Inhalts und Selbstzweckes des Wollens in sich. Die moralische Selbsterkenntnis aber geht in ihrer Vollkommenheit nicht allein und unmittelbar aus der Vernunft, sondern auch vorzüglich aus dem Glauben an das Evangelium hervor und aus dem rechten Gebrauch der Mittel und Anstalten, die uns dasselbe zur Erhöhung, Erhaltung und Befestigung einer solchen das göttliche Leben in uns erzeugenden Selbsterkenntnis darreicht und verordnet. Das Evangelium ist uns die sichere Quelle der göttlichen Weisheit, Heiligung und Seligkeit, von der wir uns durch keine Philosophie der Mortifikation des Willens dürfen ableiten lassen.

Zittau, den 17. August 1819.

8.

Hermes oder kritisches Jahrbuch der Literatur. Drittes Stück für das Jahr 1820. Nummer 7 der ganzen Folge. Amsterdam, in der Verlags-Expedition des Hermes. 1820. (Leipzig in Kommission in der Buchhandlung Brockhaus.)

Die Welt als Wille und Vorstellung: Vier Bücher, nebst einem Anhange, der die Kritik der Kantischen Philosophie enthält von Arthur Schopenhauer. Leipzig, bei F. A. Brockhaus. 1819. (Drei Thaler).

Verlangt man von einem philosophischen Werke, daß es einen Weg zeige, auf welchem man in gerader Richtung der Wahrheit sich anzunähern hoffen könne, so gestattet dem Rec. seine Überzeugung nicht, dies Buch in diesem Sinne zu empfehlen. Aber wer sich mit Philosophie beschäftigen will, der muß,

bis heute wenigstens, zufrieden sein, wenn er Bücher findet, die sein Nachdenken stark und von mehreren Seiten anregen; er muß doppelt dankbar sein, wenn die Anregung zugleich eine heitere Stimmung mitbringt, durch welche die Kraft zum Denken unstreitig an Ausdauer gewinnt. Der letztere Umstand ist besonders jetzt von Wichtigkeit. Die philosophischen Streitigkeiten der letzten Jahrzehnte haben wenig oder nichts aufgeklärt, aber durch die üble Laune, die daraus entstand, sehr viel geschadet. Das heutige Publikum bedarf in hohem Grade, daß ihm die Philosophie wieder zur geistreichen Unterhaltung werde, ohne darum zur Seichtigkeit der sog. Lebensphilosophie herabzusinken. Solche Unterhaltung darzubieten, ist die Sache eines Lessing oder Lichtenberg. Werden wir es übernehmen dürfen, nach solchen Namen Herrn Schopenhauer zu nennen? Wir wollen nicht Vergleichungen anstellen, die zugleich zu viel und zu wenig sagen würden; auch wird sich im Verlaufe dieser Rezension deutlich genug zeigen, daß Rec. keinesweges parteiisch für Hrn. Sch. ist; vielmehr steht zu besorgen, daß die Menge des nachfolgenden Tadels nicht billig genug gegen einen wirklich ausgezeichneten Denker und Schriftsteller erscheinen werde; deshalb war es darum zu tun, gleich anfangs den vorteilhaftesten Standpunkt zu finden, woraus das angezeigte Buch kann betrachtet werden. Um es jetzt näher zu charakterisieren, können wir eine andere Vergleichung machen, die sich eher durchführen läßt, als jene. Herr Schopenhauer gehört in die Klasse derer, welche von der Kantischen Philosophie ausgehend, sich bemühen, dieselbe nach ihrem eigenen Geiste zu verbessern, während sie von den Lehrsätzen derselben sich weit entfernen. Unter diesen ist Reinhold der erste, Fichte der tiefsinnigste, Schelling der umfassendste, aber Schopenhauer der klarste, gewandteste und geselligste. Insbesondere ist wohl äußerst selten eine reiche Belesenheit so mannigfaltig und so glücklich benutzt worden, um spekulative Gegenstände lichtvoll darzustellen, als in diesem Werke; und auf nicht weniger als 725 Seiten wird man kaum ein paar Stellen entdecken, wo die Lebendigkeit des Vortrags scheinen möchte nachzulassen und zu ermatten.

Jetzt aber müssen wir sogleich eine der Schattenseiten des

Buches bemerklich machen. Es ist zwar sehr wohlgetan und trägt viel zur Verständlichkeit bei, daß der Verf. sich über seine Vorgänge erklärt und besonders, daß er im Anhange seine Kritik der Kantischen Lehre dem Leser vor Augen stellt. Allein bei dieser Gelegenheit verrät sich, wie sehr er noch in der Überschätzung Kants und Platons befangen und wie ungerecht er dagegen ist gegen seine näheren Vorgänger, insbesondere gegen Fichte, auf dessen Lehre die Überschrift dieses Buches, die Welt als Vorstellung und Wille so genau passt, daß Rez. anfangs glaubte, einen Fichtianer vor sich zu haben und sich nicht wenig wunderte, als ihm beim Lesen eines der härtesten Urteile über Fichte aufstieß, die jemals niedergeschrieben sein mögen. Beide Fehler dürfen übrigens keineswegs einer übeln Absicht zugeschrieben werden. Der Verf. glaubt Kant recht scharf zu kritisieren, während ihm noch die meisten Grund-Vorurteile desselben fest ankleben; und was Fichte anlangt, so hat vermutlich die Wissenschaftslehre die Schuld, daß Herr Schopenhauer sich um dessen Sittenlehre garnicht glaubte bekümmern zu dürfen, denn diese scheint er in der Tat gar nicht zu kennen. Allerdings ist die Wissenschaftslehre nichts mehr als ein geniales Exerzitium, welches hätte ungedruckt bleiben sollen, weil es jetzt die Leser von den reifern Werken Fichtes zurückschreckt. — Übrigens kann Fichte durch Schopenhauer erläutert werden. Die nämliche Metamorphose der Kantischen Lehre, welche zwanzig Jahre früher in Fichtes Geist vor sich ging, hat sich mit Beiseitesetzung des Zufälligen und Individuellen in Schopenhauer zum zweitenmale ereignet; und sie mag sich künftig, wiederum nach zwanzig Jahren, zum drittenmale zutragen: niemals wird sich daraus ein besseres Resultat erzeugen als bisher. Immer wird der theoretische Teil der Kantischen Lehre sich vollständiger zum Idealismus ausbilden; immer wird daran der letzte Grund und Boden der wahren Realität vermißt, und alsdann die Lücke durch den Willen ausgefüllt werden, den die Kritik der praktischen Vernunft, wenn schon nicht mit ausdrücklichen Worten zum Dinge an sich gestempelt hatte; immer wird eine mystische Sehnsucht nach dem Einen, welches als das Reale betrachtet wird, das letzte Gefühl sein, worin eine solche Philosophie sich auflöst. Aber

ob Platon, Spinoza und die Indier sollen zugelassen werden? Als gute Freunde werden sie immer in der Nähe sein; ob sie Einfluß auf das System bekommen, hängt von der Individualität ab. Ein genauer Denker, — ein so rüstiger und selbstständiger Mannn wie Fichte, es wenigstens in seinen früheren Jahren war, läßt sie nicht ganz herankommen; sie haben zu viel fremdartige Eigenheiten; sie passen nicht einmal unter sich zusammen. Aber die meisten nehmen es so genau nicht; jedes scheinbare Zeugnis ist ihnen willkommen; die ältesten und die entferntesten Zeugen halten sie für die gültigsten; wie könnte man den Platon und die Indier verschmähen?

Herr Schopenhauer hat früherhin ein paar kleine Schriften herausgegeben, auf welche er sich häufig beruft und welche Rez. seiner Schuldigkeit gemäß sich angeschafft hat. Denn es ist nichts anders als unerläßliche, sich ganz von selbst verstehende Schuldigkeit — und zwar sowohl gegen das Publikum als gegen den Schriftsteller —, daß der Beurteiler einer philosophischen Schrift die verschiedenen Werke des Autors, wenigstens die wichtigeren und die, welche sich aufeinander beziehen, beisammen habe und sie nach Materie und Form vergleiche. Wird diese Pflicht versäumt, so liefern selbst gute Federn nur unnütze, nichtssagende Rezensionen; eine Erfahrung, die sich dem Rez. so oft wiederholt, als er selbst etwas der öffentlichen Beurteilung preisgibt.

Von den beiden früheren Schriften des Herrn Schopenhauer wird der Leser des größeren Werks die ältere sich anschaffen müssen; der Titel ist: Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. Der richtige Blick des Herrn Schopenhauer, der zuerst auf diesen Gegenstand fiel, wurde leider abgestumpft durch den Kantianismus, in welchem zu sehr befangen gewesen zu sein der Verf. in der Vorrede zu seinem größeren Werke selbst bemerkt; daher man einige Hoffnung schöpfen kann, daß ihm die Augen dereinst noch weiter aufgehen werden. Der Hauptsatz über die Wurzel des S. v. z. Gr. lautet so: „Unser Bewußtsein, soweit es als Sinnlichkeit, Verstand, Vernunft erscheint, zerfällt in Subjekt und Objekt und enthält, bis dahin, nichts außerdem. Objekt für das Subjekt sein, und unsere Vorstellung sein, ist dasselbe.

Alle unsere Vorstellungen sind Objekte des Subjekts und alle Objekte des Subjekts sind unsere Vorstellungen. Aber nichts für sich Bestehendes und Unabhängiges, auch nichts Einzelnes und Abgerissenes, kann Objekt für uns werden: sondern alle unsere Vorstellungen stehen in einer gesetzmäßigen und der Form nach *a priori* bestimmbaren Verbindung. Diese Verbindung ist diejenige Art der Relation, welche der Satz vom zureichenden Grunde allgemein genommen ausdrückt. Jenes über alle unsere Vorstellungen herrschende Gesetz ist die Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. Selbiges ist Tatsache, und der Satz vom zureichenden Grunde ist sein Ausdruck. Allgemein aber, wie es hier aufgestellt ist, können wir es nur durch Abstraktion gewinnen. Gegeben ist es uns allein durch Fülle in concreto." Die vier gegebenen Klassen sollen nun sein die Kausalität, die logische Verknüpfung von Gründen und Folgen, die Beziehungen in Raum und Zeit und die Motivation des Willens.

Dies alles hängt nun in der Kantischen Lehre ganz vortreff lich, an sich selbst aber gar nicht zusammen. Sinnlichkeit, Verstand, Vernunft, sind die Hirngespinste einer falschen Psychologie. Daß im Bewußtsein Subjekt und Objekt ursprünglich einander gegenüberständen, ist faktisch unwahr, denn man kann sich im Objekte vertiefen und verlieren, auch kennt das Kind im frühesten Alter noch kein Ich; aber ein Subjekt läßt sich gar nicht isolieren, es bezieht sich notwendig auf Objekte. Ferner hat dieser ganze Gegensatz nicht das Mindeste zu tun, weder mit dem Begriffe der Kausalität, der unmittelbar und einzig aus dem der Veränderung hervorgeht, — noch mit der logischen Verknüpfung der Urteile zu Schlüssen, die einzig auf der Identität der Mittelbegriffe beruht —, noch mit den mathematischen Beziehungen, deren Grund Niemand einsehen wird, der Raum und Zeit für ursprünglich gegebene Anschauungsformen hält; — sondern allein die Motive des Willens befinden sich, wenn sie zum vollen Bewußtsein gelangen, in einer solchen Region des Denkens, worin sich das Subjekt von den Objekten notwendig unterscheidet. Bei der Behauptung: daß nichts Einzelnes Objekt für uns werden könne, hätte dem Verf. die Frage einfallen sollen: welches denn alle unsere Vorstellungen

seien? Wie viele, und welche, denn wohl zu dieser Totalität gehören? Warum denn nicht wirklich alle unsere Vorstellungen ein einziges, schlechthin ungeteiltes Objekt ausmachen? Warum sie nicht alle, ohne Unterschied und auf völlig gleiche Weise in die eingebildeten Formen hineinfallen. von denen der Verf. die Kategorien späterhin selbst aufgegeben hat. Er wird dereinst noch die ganze Kantische Synthesis, wodurch Objekte gemacht werden sollen, aufgeben müssen; und was alsdann von seiner Wurzel des S. v. z. Gr. übrig bleiben werde, ist leicht einzusehen; — nichts weiter als das Andenken an eins jener sinnreichen, aber betrüblichen Spiele, da man wegen einer oberflächlichen Ähnlichkeit das zusammenstellt — und entstellt — was seiner wahren Natur nach garnicht zusammengehört. Übrigens ist der hier gemachte Fehler uralt; wer hat nicht die *principia essendi*, *fiendi* und *cognosscendi* in einem Atem hersagen gehört, als ob das gleichartige Dinge wären, wiewohl das *principium essendi* ein Unding, die *principia fiendi* und *cognoscendi* aber Gegenstände von ganz verschiedenen, sehr weitläufigen und mühsamen Untersuchungen sind, von denen beim Verfasser nichts zu finden ist.

Wir können uns hier nicht länger aufhalten, sondern begleiten nun den Verf. aus dem Jahre 1813 in das Jahr 1816, d. h. zu der später geschriebenen Abhandlung über das Sehen und die Farben. Hier interessiert uns nicht seine ganz und gar ungebührliche Polemik gegen Newton für Goethe, sondern bloß das erste Kapitel vom Sehen. Darin heißt es gleich anfangs: „Alle Anschauung ist eine intellektuale. Denn ohne den Verstand käme es nimmermehr zur Anschauung, zur Wahrnehmung, Apprehension von Objekten, sondern es bliebe bei der bloßen Empfindung. — Zur Anschauung, d. i. zum Erkennen eines Objekts, kommt es allererst, indem der Verstand jeden Eindruck, den der Leib (das unmittelbare Objekt des Subjekts) erhält, auf seine Ursache bezieht, diese in *a priori* angeschauten Raum dahin versetzt, von wo die Wirkung ausgeht und so die Ursache als Wirkung als wirklich, d. h. als eine Vorstellung derselben Art und Klasse wie der Leib ist, anerkennt. — Das Kind in den ersten Wochen seines Lebens empfindet mit allen Sinnen; aber es schaut nicht an, es appre-

hendiert nicht, daher starrt es dumm in die Welt hinein. Bald indessen (sage bald) fängt es an, den Verstand brauchen zu lernen, das ihm von aller Erfahrung bewußte Gesetz der Kausalität anzuwenden und es mit dem ebenso *a priori* gegeben Formen aller Erkenntnis, Zeit und Raum, zu verbinden. Da aber jedes Objekt auf alle fünf Sinne verschieden wirkt, diese Wirkungen dennoch auf eine und die nämliche Ursache zurückleiten, welche sich eben dadurch als Objekt darstellen, so vergleicht das die Anschauung erlernende Kind die verschiedenartigen Eindrücke, welche es vom nämlichen Objekte erhält; es betastet, was es sieht, besieht, was es betastet usw."

Da Herr Schopenhauer über seine Rezensenten im Voraus scherzt, so darf man sich eigentlich nicht einfallen lassen, für ihn eine Rezension zu schreiben, sonst würde Rez. ihn bitten, doch einmal die soeben abgeschriebene Stelle aufmerksam zu lesen und zuvörderst nachzudenken über das merkwürdige „Bald", bei welchem das Kind anfängt, in die (Kantische) Theorie des Verfassers hineinzupassen, während es vorher, mit Zeit und Raum und dem Kausalgesetze vollständig ausgerüstet, dennoch so — unbegreiflich dumm ist, diese kostbaren Schätze unbenützt zu lassen! Will der Verf. — oder irgend ein Kantianer — über die Möglichkeit dieser Dummheit einmal ernstlich nachdenken, so wird er bekennen müssen, daß sie ihm von einem Tage zum andern mehr zum Rätsel wird, und daß er schlechterdings nicht sagen kann, was denn eigentlich um die Zeit jenes „Bald" hinzukomme, wodurch die heilsame Veränderung vor sich geht, die aus den bis dahin toten Formen des Anschauens und Denkens nunmehr lebendig macht! Wo die Bedingungen und Gründe eines Ereignisses vollständig gegeben sind, da muß das Ereignis sogleich erfolgen, nicht aber wochen- und monatelang zögern, — auch nicht einmal in der Erscheinung zögern! Bei den falschen psychologischen Hypothesen des Kantianismus sind aber Kinder und Tiere vergessen worden, daher sollte es nun freilich, der Hypothese zu gefallen, keine allmähliche intellektuelle Bildung geben; die sich jedoch nicht so leicht wegleugnen läßt, als die moralische Besserung und Verschlimmerung, welche man, aus Liebe zur transscendentalen Freiheit

in der Tat zu leugnen die Dreistigkeit gehabt hat, den allerdringendsten praktischen Bedürfnissen zum Hohn und Trotze.

Doch wir sind mit der angeführten Stelle des Herrn Schopenhauer noch lange nicht fertig. Darin findet sich eine Vergleichung des Unvergleichbaren, nämlich der Gesichts- und Gefühlsempfindungen; darin findet sich eine Identität der nämlichen Ursache jener Sensation, wobei wir Herrn Schopenhauer fragen müssen, nicht etwa wie das Kind, sondern wie er selbst, der Philosoph es mache, sich von dieser Identität zu überzeugen? Sieht er im Sehen das Gefühlte, oder fühlt er im Fühlen das Gesehene? Oder wie macht er es sonst, die Identität der zwei schlechterdings ungleichartigen Empfindungen herauszubringen? — Darauf wird er, die absichtliche Falschheit unseres Ausdrucks benutzend, antworten: Ich gebe nicht die zwei ungleichartigen Sensationen für einerlei aus, sondern ich denke zu beiden zusammengenommen eine Ursache hinzu. Wir fragen uns weiter: Warum gerade diese und keine anderen Sensationen e i n e Ursache bekommen sollen? Warum nicht mehr, warum nicht weniger? Wir fragen mit einem Worte nach dem Kriterium der Einheit des Dinges. — Es wird sich am Ende finden, daß gar keines vorhanden ist außer der Gleichzeitigkeit der Wahrnehmungen, welches offenbar trüglich ist und erst nach oft wiederholten Erfahrungen einen Glauben verdienen kann. Aber wir fragen noch weiter, ob Herr Schopenhauer im Ernste dem Kinde bei jeder seiner alltäglichen Auffassungen der Dinge anmutet, zu den mehreren Sensationen e i n e Ursache hinzuzudenken, welche als Ursache von ihrem Bewirkten und als Eine von den mehreren unterschieden werden müßte. Oder ist etwa die kindliche Art, Ursachen zu denken, so sonderbar beschaffen, daß dieselben von ihren Wirkungen n i c h t unterschieden würden, sondern damit zusammen fielen?

Endlich müssen wir noch aufmerksam machen auf eine, dem Herrn Schopenhauer eigene Behauptung, bei der wir in der Tat an seinem Scharfsinn irre werden, und die gleichwohl bei ihm so oft wiederholt vorkommt und so tief eingreift, daß wir sie für eine Stütze seines Systems zu halten gezwungen sind. Es ist die Behauptung von dem Leibe, als dem einzigen un-

mittelbaren Objekte. Die erste Erwähnung hiervon findet sich im Paragraph 21 der Schrift vom zureichenden Grunde. Den Irrtum von einer „einfachen und flüchtigen" Reihe von Vorstellungen übergehend, heben wir aus den erwähnten Paragraphen folgendes heraus: „Nur mittels der Veränderungen, die andere Objekte in dem Leibe bewirken, sind diese dem Subjekte unmittelbar gegenwärtig", (das Wort „unmittelbar" haben wir unter den Druckfehlern gesucht, aber nicht gefunden) „und was man ihr Dasein nennt, bedeutet nichts als die Fähigkeit, dem Subjekte auf solche Weise unmittelbar (wieder „unmittelbar" !) gegenwärtig zu werden. — Alle Teile des unmittelbaren Objekts sind wieder vermittelte Objekte, indem ein Teil auf den anderen einwirkt. Z. B. meine Hand ist mein unmittelbares Objekt denn durch ihr Tasten ich die Einwirkung eines anderen Objekts auf sie und solches daher als im Raume gegenwärtige erkenne: Die Hand ist vermitteltes Objekt, wenn ich sie sehe, d.h. aus den von ihr auf mein Auge zurückgeworfenen Lichtstrahlen ihre Wirksamkeit — Wirklichkeit — ihr Erfüllen des Raumes erkenne. Das Auge, das hier unmittelbares Objekt war, wird wieder unmittelbares, indem ich es betaste usw."

Hier haben wir also ein unmittelbares Objekt, welches garnicht Objekt ist, wenn nicht vermittelst der Affektionen desselben durch äußere Dinge. Von dem Auge weiß man schlechterdings nichts, bis es sieht; wenn es aber sieht, alsdann erfährt man noch immer nicht das Auge, sondern ein gesehenes Gefärbtes, dennoch ist das Auge Teil des unmittelbaren Objekts? — Von dem Ohr weiß man nichts, bis es hört; wenn es aber hört, auch dann noch hört man nicht das Ohr, sondern Töne; dennoch gehört das Ohr zum unmittelbaren Objekte — ? ? Von dem ganzen Leibe kennt der Mensch in gemeiner Erfahrung nur die Oberfläche; in der Wissenschaft, Physiologie genannt, erhebt er sich nur bis zu schwankenden Vermutungen über die Gesetze des Lebens; — dennoch wird von dem Leibe so ohne Unterschied als vom unmittelbaren Objekte gesprochen! Die Sinnesorgane, die allein, wenn man sich ein Herabsinken zum Empirismus erlauben wollte, mit einigem Scheine für unmittelbare Objekte (im Plurali) konnten ausgegeben werden, sind ihrer viele und ganz verschiedene; — dennoch wird von einem,

dem einzigen, unmittelbaren Objekte geredet! Was soll man dazu sagen? Dieses, falls es nötig ist, läßt sich sagen, daß unser Unmittelbares allein in dem Einfachen der Empfindung besteht; und daß, weil dieses bekanntlich für sich allein keine Objekte darstellt, es gar keine unmittelbare Objekte gibt. Wie aber dennoch in allmählicher Ausbildung Objekte daraus werden: das zu erklären, erfordert eine Psychologie, die sich zu der Lehre von den *a priori* vorhandenen Formen verhält, wie das wirkliche Hinaufsteigen auf einen Turm zum bloßen Hinaufschauen.

Wir kennen nunmehr unsern Schriftsteller aus den Jahren 1813 und 1816; es ist Zeit, ihn im Jahre 1819 wieder aufzusuchen. Mit seiner Bewilligung (Vorrede Seite XII) wenden wir uns zuvörderst zu dem Anhange, der Kritik der Kantischen Philosophie. Derselbe beginnt mit einer schuldigen Ehrenbezeugung, die man Kants Verdiensten niemals versagen darf, wenn man nicht undankbar sein will gegen den Lehrer, der uns alle geweckt hat. Rezensent findet sich hier ebenfalls verpflichtet, dies ausdrücklich anzuerkennen und zwar noch mehr als Herr Schopenhauer, weil er der Kantischen Lehre noch weit stärker widersprochen hat und zu widersprechen gedenkt. — „Kants größtes Verdienst", sagt Herr Schopenhauer, „ist die Unterscheidung der Erscheinung vom Dinge an sich. Auf eine völlig neue Weise stellte er hierin dieselbe Wahrheit dar, die schon Platon in seiner Sprache meistens so ausdrückt, die Sinnenwelt habe kein wahres Sein, sondern nur ein unaufhörliches Werden." Schon hier findet sich Rez. nicht befriedigt; denn schon hier ist eine Spur von jenem unseligen Durcheinandermengen der Systeme, worin mit der Eigentümlichkeit derselben auch ihr Wert verloren geht. Unterscheidung des Realen von der Sinnenwelt ist an sich gar kein Verdienst; denn die ganze Trennung erlangt ihre Bedeutung erst durch ihre Gründe. Werden nun igendwo verschiedene Gründe dafür angeführt, so gibt es eben so viele verschiedene Verdienste, je nachdem die Gründe besser sind oder schlechter und mehr direkt oder indirekt. In diesem Punkte nun, von dem wir jetzt reden, ist Platons Verdienst das größere, denn sein Widerspruch gegen die Heraklitische Lehre vom beständigen Flusse

der Dinge (wobei sich übrigens noch fragt, ob auch Heraklit eben das Fließende als solches für real hielt, oder ob er schon im Begriff war, das unzeitliche Reale demselben entgegenzusetzen), seine Erhebung über das Fließende zum Beständigen und was noch mehr sagen will, seine Erhebung vom in sich Ungleichartigen (*ετερον*) zu dem sich selbst Gleichen (*ταυτο*): diese ist der wahre, gerade Weg, auf welchen die Erfahrung selbst uns über sich hinaustreibt. Kant kam eines ganz anderen Weges, der übrigens auch betreten werden muß, der aber die Stelle, wo Herr Schopenhauer das größte Verdienst Kants finden will, nur seitwärts berührt. Dieser andere Weg ist die Analysis unserer Vorstellungen und zwar als solcher; die Zerlegung derselben in Materie und Form. Angenommen, die Materie der Erfahrung, das Einfache der Empfindungen, Töne, Farben u. dergl. seien gegeben, gleichviel wie und woher; so entsteht nun die Frage: Woher kommt die Form? Das Räumliche, Zeitliche — mit einem Worte das Nicht-Empfindbare an den Objekten? In die Bemerkung, daß sich die Objekte nicht ganz in Empfindungen auflösen lassen, daß sehr vieles, ja gerade das Wichtigste an ihnen nicht Empfindung ist; daß es unerklärt zurückbleiben würde, wenn schon die Sensation erklärt wäre: hierin setzt Rez. das Hauptverdienst Kants um die theoretische Philosophie, von welchem das um die praktische, welches noch wichtiger ist, ganz gesondert werden muß. Aber die Behauptung: das Nicht-Empfindbare, die Form der Objekte muß aus uns selbst hinzukommen, ist schon kein Verdienst mehr, sondern eine Übereilung; denn die Unwahrheit der Behauptung verrät sich, selbst ohne tiefere Untersuchung, sogleich auf ähnliche Weise wie jede unbrauchbare Hypothese an der Probe, daß sie keine Rechenschaft gibt über die verschiedene Anwendung der vermeintlich in uns liegenden Formen auf verschiedene Objekte. Sollen wir verschiedene Gestalten und Rythmen wahrnehmen, während wir selbst mit den in uns liegenden Formen uns gleich bleiben, so muß ein von uns unabhängiger Grund dieser Verschiedenheit vorhanden sein. Dies gilt, *mutatis mutandis*, auch von den Kategorien. Eine so naheliegende Frage übersprungen zu haben, ist kein Verdienst, und ohne den Sprung wäre Kant in

seinen transzendentalen Idealismus gar nicht hineingekommen; seine Philosophie hätte müssen realistisch sein und bleiben und ganz und garnicht Gelegenheit geben zu einer Lehre von der Welt als Vorstellung und Wille. Hiemit wäre denn auch die Verwandtschaft zwischen Kant und Platon in der theoretischen Philosophie garnicht zum Vorschein gekommen, welche man in der Tat eine unechte Verwandschaft nennen muß.

Herr Schopenhauer urteilt über Kants transszendentale Ästhetik folgendermaßen: „Die transszendentale Ästhetik ist ein so überaus verdienstvolles Werk, daß es allein hinreichen könnte, Kants Namen zu verewigen. Ich wüßte nichts hinwegzunehmen, nur einiges hinzuzusetzen.“ Rez. seinerseits findet dagegen für nötig, Alles hinwegzunehmen, mit Ausnahme der Frage: was sind Raum und Zeit? Diese Frage aber ist ein so großes Verdienst, daß es immerhin den Fehler bedecken mag, von einem alleinigen Raume zu reden, der als eine unendliche gegebene Größe vorgestellt werde, nämlich von Geometern und Philosophen, nicht aber von Kindern und Landleuten, auf welche jedoch bei Feststellung einer allgemein philosophischen Tatsache viel mehr ankommt, als auf jene Ausgebildeten und zuweilen Verbildeten! Daß die Vorstellung der Kinder sich ausbilden läßt, hilft hier, wo eine gegebene Größe behauptet wurde, deren Teile noch obendrein alle zugleich sein müssen, zu garnichts; auch geht es mit dieser Ausbildung in der Wirklichkeit viel langsamer und schwieriger, als man mitten im Spekulieren Lust haben mag, zu glauben. Und die verlangte Ausbildung, wenn sie vorhanden ist, steht keineswegs bei der unendlichen, gegebenen Größe still, worüber wir hier, weil die Sache zu weitläufig ist, bloß gleichnisweise erinnern wollen, daß zuweilen das Unendliche ins Negative übergeht! Unsere Philosophen aber gleichen sehr oft einem Mathematiker, der eine gewisse Funktion nur für eine gewisse Klasse von Werten untersuchen und z. B. vergessen würde, bei den Tangenten auch noch Winkel über 90° in Betracht zu ziehen.

Vorbeigehend an dem sehr gerechten und allerdings folgenreichen Tadel über Kants Vorliebe zur Symmetrie; desgleichen über die Konfusion in den vielen und vielerlei Aussagen über

Verstand und Vernunft, kommen wir auf einen Punkt, wo Herr Schopenhauer unternimmt, einen „ungeheuren“ Widerspruch bei Kant nachzuweisen, wo aber Rez. Mühe hat, zu begreifen, was Herr Schopenhauer eigentlich will? Der Widerspruch ist übrigens von der Art, daß er garnicht versteckt liegen soll und allen denen hätte auffallen müssen, die Kants Kritik gelesen haben. — Es werden eine Menge von Stellen aus diesem Werke zitiert, nach welchem der Verstand kein Vermögen der Anschauung ist; dann eine Menge anderer Stellen dagegen aufgeführt, nach welchen der Verstand Einheit in das Mannigfaltige der Anschauung bringt und hierdurch Urheber der Erfahrung ist; dieser „monströse“ Widerspruch soll schuld sein, daß Kant zur Erklärung der Außenwelt auch nicht einmal einen Versuch gemacht habe, sondern recht ärmlich diese Aufforderung damit ablehne: die empirische Anschauung werde uns gegeben. Ferner soll es daher kommen, daß Kant, durch eine von ihm selbst als transszendent verpönte Anwendung des Satzes vom Grunde auf das Ding an sich als Ursache der Erscheinung schließe; und dann soll es mit dem unseligen Objekt an sich (ohne Subjekt) zusammenfließen, jenem „Unding, das der Verstand zur Anschauung hinzudenken soll, damit sie Erfahrung werde.“

Die letzten Zeilen scheinen das Wort des Rätsels zu enthalten. Daß eine verpönte Transszendenz in dem Dinge an sich liege, ist längst bemerkt worden. Allein in Kants Theorie des Verstandes hat diese keinesweges, wie Herr Schopenhauer irrig meint, ihren Sitz, sondern sie gehört zu den geheimen Einwirkungen des praktischen Bedürfnisses, dergleichen in jedem Systeme vorkommen, wo man nicht aufs entschiedenste und sorgfältigste Praktisches und Theoretisches als gänzlich voneinander unabhängig trennt und vor gegenseitigem Einflusse hütet. In der transszendentalen Logik liegt hier, bei der Bestimmung des Verstandesgebrauches, gar kein Widerspruch der Art, wie ihn Herr Schopenhauer nachzuweisen glaubt. Der Kantische Verstand, indem er die Anschauung formt, denkt nicht aufs Entfernteste an ein übersinnliches Ding an sich. Er denkt überhaupt für sich allein kein Reales, so wenig als die Sinnlichkeit für sich allein Raum und Zeit anschaut, sondern

erst, indem sinnliche Empfindungen entstehen (gegeben werden, gleichviel woher) kommt zu diesen als der Materie der Erfahrung sowohl die Form der Sinnlichkeit als die Form des Verstandes. Beiderlei Form geht also mit hinein in die Anschauung, sofern sie vollständige Anschauung von Objekten ist. Daher hätte Kant in dem nämlichen Sinne, wie Herr Schopenhauer sagen können: Jede Anschauung ist intellektuell, d. h. keine Anschauung eines Objekts wird fertig ohne den Verstand. Es ist also ganz klar, daß der Verstand kein Vermögen der Anschauung ist, — denn nicht ihm, sondern der Sinnlichkeit, wird die Rezeptivität für die sinnlichen Empfindungen zugeschrieben, — und daß er dennoch zur Anschauung seinen Beitrag geben muß. Wir wollen beispielshalber eine Frage aufstellen. Gehört die Gallenblase zu den Werkzeugen der Verdauung? Nein, denn sie empfängt nichts von den zu verdauenden Nahrungsmitteln. Ja, denn sie muß einen Beitrag zur Verdauung liefern. Wer wird das für einen Widerspruch halten? Gäbe es nicht andere, versteckte Widersprüche in der Lehre von Verstand und Sinnlichkeit, so wäre die ganze Theorie der transszendentalen Logik leicht zu retten.

Doch fast müssen wir bedauern, soviele Ausstellungen gemacht zu haben gegen eine Abhandlung, die an scharf treffenden oder doch scharf stechenden Bemerkungen in der Tat außerordentlich reich ist und die Niemand ungelesen lassen darf, der sich für oder wider Kant interessiert. Rez. muß endlich jetzt eilen, um nach allen diesen Vorbereitungen dahin zu kommen, wo man sonst anzufangen pflegt, — nämlich zu dem Anfange des Buchs; er muß sich zugleich rechtfertigen über die Behauptung, welche Herrn Schopenhauer ohne Zweifel sehr fremd klingt, daß in ihm sich eigentlich nur Fichte wiederholt; wenngleich wie in einer neuen, der Form nach verbesserten Auflage.

Das ganze Werk besteht aus vier Teilen. Die Überschriften sind: 1. Der Welt als Vorstellung erste Betrachtung; die Vorstellung unterworfen dem Satze des Grundes; das Objekt der Erfahrung und Wissenschaft. 2. Die Welt als Wille. Erste Betrachtung: die Obejektivation des Willens. 3. Der Welt als Vorstellung zweite Betrachtung: Die Vorstellung unabhä

vom Satze des Grundes; die platonische Idee, das Objekt der Kunst. 4. Der Welt als Wille zweite Betrachtung: Bei erreichter Selbsterkenntnis Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben.

Der erste dieser Teile hat den Rez. wenig interessiert und ihm etwas dürftig geschienen. „Keine Wahrheit ist gewisser (sagt der Verf.), von allen andern unabhängiger und eines Beweises weniger bedürftig als diese, daß alles, was für die Erkenntnis da ist, also die ganze Welt, nur Objekt in Beziehung auf das Subjekt ist, Anschauung des Anschauenden, mit einem Worte Vorstellung.“ Rez. bittet im Voraus wegen seiner Unhöflichkeit um Verzeihung — aber er findet diesen Anfang nicht bloß unwahr, sondern nicht einmal geistreich. Daß beim Anfange des Philosophierens Jedermann sich auf sich selbst als den Vorstellenden zu allen seinen Empfindungen, Anschauungen, Gedanken und Schlüssen besinnen müsse, ist nun endlich allbekannt und kann als geschehen vorausgesetzt werden; — aber daß darum die ursprüngliche Relation zwischen Objekt und Subjekt, indem wir sie selbst zum Objekte unseres Denkens machen, sich während des Laufs aller Nachforschungen haltbar zeigen, daß unsere Überzeugung über diesen Punkt sich niemals ändern werde, dieses können wir auf keine Weise voraus wissen. Die weitere Nachforschung muß darüber entscheiden; von einer gewissen Mehrheit kann bei der ersten Aufstellung jenes vorgefundenen Verhältnisses noch garnicht die Rede sein. Wer zuerst auf den gestirnten Himmel aufmerksam wird, der bemerkt die regelmäßigen Bewegungen desselben; und diese werden ihm stets auf gleiche Weise erscheinen, wie weit er auch in der Astronomie fortschreite. Ebenso, wer anfängt zu philosophieren, der findet sich als Subjekt gegenüber allen seinen Objekten und wird sich stets also finden, — er wird stets sein: Ich denke, zu allen seinen Gedanken hinzudenken können; aber dies verhindert nicht, daß er in der Folge einsehe, alle Relation, also auch die erwähnte zwischen Objekt und Subjekt, sei dem wahrhaft Realen fremd und zufällig; das: I c h d e n k e aber sei nichts weniger als etwas ursprüngliches, sondern ein philosophisches Ereignis, welches einer Erklärung aus viel tiefer liegenden Gründen ebenso be-

dürftig als fähig sei. — Übrigens ist jene Übereilung des Herrn Schopenhauer der Anfang seiner Ähnlichkeit mit Fichte; doch ist der letztere leichter zu entschuldigen, weil er sich in das Selbstbewußtsein und in die Schwierigkeiten vertieft hatte, die aus der Verbindung desselben mit dem Auffassen der Welt entstehen, welche wir von unserem Ich unterscheiden; Schwierigkeiten, womit Herr Schopenhauer sich, wie es scheint, bisher noch nicht beschäftigt hat.

Indessen bekennt Herr Schopenhauer ein inneres Widerstreben zu empfinden, indem er den Satz: Die Welt als Vorstellung, als eine gewisse und haltbare Wahrheit hinstellt; allein er meint, das Widerstreben würde sich verlieren, wenn man nur die Einseitigkeit dieser Wahrheit ergänzte durch den Satz: Die Welt ist Wille — oder, wie er sich wider seine eigene Absicht ausdrückt, die Welt ist m e i n Wille. Er irrt sich. Das Widerstreben kommt von keiner Einseitigkeit, sondern von wirklicher Unwahrheit und Ungereimtheit; und jene eingebildete Ergänzung durch den Willen ist ganz und gar nicht die rechte Ergänzung, sondern sie verkleistert eine Wunde, die man vollends öffnen muß, um sie zu heilen. Doch darauf können wir uns hier nicht einlassen.

Ebensowenig ist es möglich, in einer Rezension allen den, teils irrigen, teils halbwahren Bemerkungen nachzugehen, aus denen der erste Teil etwas lose, wie uns dünkt, zusammengewebt ist. (Zu dem Halbwahren gehört, was über Verbesserung der Mathematik in Ansehung ihrer wissenschaftlichen Darstellung gesagt ist; was der Verf. bei den Anschauungen sucht, das muß in der besseren Bearbeitung der Begriffe gesucht werden; diese mag alsdann der Verf., wie es ihm beliebt, dem Verstande oder der Vernunft zuschreiben, denn über bloße Namenwesen zu streiten, ist eine unnütze Mode.)

Im zweiten Teile fragt der Verf. anfangs nach der Bedeutung der uns lediglich als unsere Vorstellung gegenüberstehenden Welt, — wobei wir an dem Worte „Bedeutung" einigen Anstoß nehmen, da ja Herr Schopenhauer sonst vor der so widerlichen modernen Schulsprache sich sorgfältig hütet. — Er bringt uns ferner abermals sein unmittelbares Objekt, den Leib; worüber wir uns schon erklärt haben. Gleich darauf aber tritt nun, der

obigen Ankündigung gemäß, der Wille ein, und unsere Leser werden fragen, wie denn und mit welchem Rechtsgrunde derselbe herbeigeführt sei? — Die Antwort ist: der Wille führt sich selbst ein unter dem Titel eines alten Bekannten. „Dem Subjekt des Erkennens, welches durch seine Identität mit dem Leibe als Individuum auftritt, ist dieser Leib auf zwei ganz verschiedene Weisen gegeben: einmal als Vorstellung in verständiger Anschauung, als Objekt unter Objekten und den Gesetzen dieser unterworfen: sodann aber auch zugleich auf eine ganz andere Weise, nämlich als jenes Jedem unmittelbar Bekannte, welches das Wort Wille bezeichnet. Jeder Akt seines Willens ist sofort und unausbleiblich auch eine Bewegung seines Leibes" (welche monströse Behauptung! wir erinnern bloß an das Betrügen-Wollen, wobei gerade das Gegenteil des wahren Willens sich äußerlich zeigt; und an Denken oder Rechnen-Wollen, wo gar keine entsprechende leibliche Bewegung kann nachgewiesen werden). „Er kann den Akt nicht wirklich wollen, ohne zugleich wahrzunehmen, daß er als Bewegung des Leibes erscheint. Der Willensakt und die Aktion des Leibes sind nicht zwei objektiv erkannte Zustände, die das Band der Kausalität verknüpft, sondern sind Eins und dasselbe, nur auf zweierlei Art gegeben, einmal unmittelbar und einmal in der Anschauung für den Verstand. Die Aktion des Leibes ist nichts anders, als der objektivierte, d. h. in die Anschauung getretene Akt des Willens. Weiterhin wird sich zeigen, daß dies von jeder Bewegung des Leibes gilt, auch von den sog. unwillkürlichen. — Willensbeschlüsse, die sich auf die Zukunft beziehen, sind bloße Überlegungen der Vernunft, über das was man dereinst wollen wird" (eine dreiste Beschönigung des Irrtums durch neue offenbare Unwahrheit!). „Jeder echte Akt des Willens ist auch erscheinender Akt des Leibes, und die Einwirkung auf den Leib unmittelbar auch Einwirkung auf den Willen, sie heißt als solche Schmerz oder Wohlbehagen."

Rez. hatte bisher immer großen Anstoß genommen an den Schlußfehlern, durch welche Fichte in der Sittenlehre Seite 14 und 15 das letzte Objekt im Ich, das in der Tat darin mangelt, herbeischafft, indem er die Identität des Objekts und Subjekts (das Ich) erst in Einheit des Handelnden und des Behandelten

(einen höhern Begriff) und diesen wiederum in Einheit des realen Selbstbestimmens und Bestimmtwerdens umstempelt; den letztern aber alsdann kurz und gut dem Wollen gleichsetzt und hiemit gerade so aus Wille und Intelligenz sein Ich, — d. h. das Urwesen der Welt, den Urgrund aller Individuen — zusammensetzt, wie Herr Schopenhauer, der mit ihm im Resultate zusammentrifft. Aber was ist der Unterschied zwischen beiden? Doch wohl nicht der Leib? den hatte Fichte im Naturrechte ebenfalls schon als Bedingung des Selbstbewußtseins aufgestellt. — Bloß darin besteht der Unterschied, daß Herr Schopenhauer mit absoluten Sprüngen zum Ziel kommt, wo Fichte mit einem in der Tat undankbaren, doch aber achtungswerten Fleiße den langsamen Gang eines notwendigen Denkens wenigstens suchte. In dieser Hinsicht verhält sich der ältere Denker zum jüngern nicht anders als wie eine alte Sprache zu der daraus durch Korruption und Abkürzung entstandenen neueren.

Indessen mag Herr Schopenhauer das, was er zustande gebracht hat, wenigstens aus sich selbst entwickelt haben; und Fichte mag ihm so gut als unbekannt geblieben sein: alsdann mußte es ihm wenigstens nicht einfallen, Fichte den echten philosophischen Ernst abzusprechen, den Rez. aus persönlicher Bekanntschaft bezeugen würde, wenn die Werke davon nicht zeugten; es mußte ihm nicht begegnen, die Beschuldigung hören zu lassen, daß jener bei seinem Ausgehen vom Subjekte das Objekt vergessen hätte; während die ganze Form der Fichteschen Untersuchung dadurch bestimmt ist, daß er in den Objekten, welche das Subjekt notwendig setze, die Bedingungen des Selbstbewußtseins sucht. Wir setzen der Vergleichung wegen hier kurz einige Hauptsätze her, welche den Gang von Fichtes Sittenlehre bezeichnen können, wenn man mit oberflächlicher Andeutung zufrieden ist.

1. Das Ich findet sich nur im Wollen.

2. Das Wollen ist nur unter Voraussetzung eines vom Ich Verschiedenen denkbar. Das Vernunftwesen kann sich kein Vermögen zuschreiben, ohne zugleich etwas außer sich zu denken, worauf dasselbe gerichtet ist. Ebensowenig kann das Vernunftwesen sich ein Vermögen der Freiheit zuschreiben,

ohne eine wirkliche Ausübung dieses Vermögens in sich zu finden; und sich zugleich eine wirkliche Kausalität außer sich zuzuschreiben.

3. Meine Kausalität wird wahrgenommen als ein Mannigfaltiges in einer steten Reihe; die Folgen dieses Mannigfaltigen ist ohne mein Zutun bestimmt, daher selbst eine Begrenzung meiner Wirksamkeit.

4. Das Vernunftwesen kann sich selbst keine Wirksamkeit zuschreiben, ohne derselben eine gewisse Wirksamkeit der Objekte vorauszusetzen.

5. Ich selbst bin in gewisser Rücksicht, unbeschadet der Absolutheit meiner Vernunft und meiner Freiheit, Natur und diese meine Natur ist ein Trieb. Diese meine Natur muß ursprünglich erklärt und aus dem Ganzen der Natur abgeleitet werden. Die Natur überhaupt ist ein organisches Ganzes und wird als solches gesetzt. Ich bin, als Naturprodukt, Materie, die ein bestimmtes Ganze ausmacht. Mein Leib. — Unser Wille wird in unserm Leibe unmittelbar Ursache.

Endlich noch (Seite 341) folgende merkwürdige Erklärung Fichtes über sein ganzes Werk: „Unsere Sittenlehre ist für unser ganzes System höchst wichtig, indem in ihr die Entstehung des empirischen Ich aus dem reinen genetisch zeigt und zuletzt das reine Ich aus der Person gänzlich herausgesetzt wird. Auf dem gegenwärtigen Gesichtspunkte ist die Darstellung des reinen Ich, das Ganze der vernünftigen Wesen, die Gemeine der Heiligen."

Diese letzten Zeilen können allein schon hinreichen, um Jeden zu warnen, daß er Fichte nicht beurteile, ohne dessen Sittenlehre studiert zu haben. Auch ist es in mehr als einer Hinsicht gut, die Jahreszahl anzugeben, welche das Buch an der Stirne trägt; es kam heraus im Jahre 1798.

Wir kehren zurück zu Herrn Schopenhauer und heben aus seinem zweiten Teile noch folgende Sätze aus: „Die Identität des Willens und Leibes kann nur nachgewiesen, nicht bewiesen werden, weil sie unmittelbar ist." (Es ist die Sitte unserer Zeit, das, worüber sonst mit Gründen gestritten wurde, als ein unmittelbares Wissen schlechthin zu behaupten. Rez. folgt diesem vortrefflichen Beispiele und stellt die vollkommene Un-

gleichartigkeit und bloß zufällige, keineswegs konstante und wesentliche Verknüpfung zwischen Leib und Wille, hiemit als eine unmittelbar gewisse Wahrheit hin, die garnicht braucht bewiesen zu werden.) Weiter: „Ob aber die äußern, vom Leibe verschiedenen Objekte auch, gleich dem Leibe, Erscheinungen eines Willens sind, dies ist der eigentliche Sinn der Frage nach der Realität der Außenwelt. Dasselbe zu leugnen, ist der Sinn des theoretischen Egoismus. Dieser ist zwar durch Beweise nimmermehr zu widerlegen“ (soll heißen: Herr Schopenhauer versteht ihn nicht zu widerlegen, obgleich dieses auf das vollständigste kann und muß geleistet werden;), „dennoch ist er zuverlässig (!) nie anders denn als skeptisches Sophisma zum Schein gebraucht worden, als ernstliche Überzeugung könnte er nur im Tollhause gefunden werden, und dann bedürfte er einer Kur“ (bewahre der Himmel!); „wir betrachten ihn als eine kleine Grenzfestung, die unbezwinglich ist, deren Besatzung aber auch nie heraus kann, daher man sie im Rücken liegen lassen darf.“ Recht wohl! aber wie steht es um die Realität der äußern Dinge und um unsere Überzeugung, daß sie Erscheinungen eines Willens seien? — Folgendes dient uns zur Antwort: „Wir werden die doppelte, auf zwei völlig heterogene Weisen gegebene Erkenntnis, die wir vom Wesen und Wirken unseres eigenen Leibes haben, weiterhin als einen Schlüssel zum Wesen jeder Erscheinung in der Natur gebrauchen; und alle Objekte, die nicht auf doppelte Weise, sondern allein als Vorstellungen unserm Bewußtsein gegeben sind, eben nach Analogie jenes Leibes beurteilen und daher annehmen, daß sie ihrem inneren Wesen nach Wille seien.“ In der Tat! eine so bequeme Philosophie bedurfte, um Anhänger zu finden, nicht einmal des geistreichen Vortrags, der sie empfiehlt. Möchte aber doch Herr Schopenhauer nur ein kleines Teilchen des Scharfsinns, den er gegen Kant zuweilen aufbietet, auch zur Prüfung seiner eigenen Lehre angewendet haben. — Bei solcher Leichtfertigkeit nun wird sich Niemand wundern, zu hören, daß, kurz und gut, „Zähne, Schlund und Darmkanal der objektivierte Hunger sind; die Genitalien der objektivierte Geschlechtstrieb; die greifenden Hände, die raschen Füsse dem schon mehr (?) mittelbaren Streben des Willens entsprechen;“

und daß gleichfalls Vegetation und Kristallisation, Magnetismus, Chemismus, Schwere usw. dasselbe sind, was da, wo es sich am vollkommensten offenbart, Wille heißt; sodaß die großen Verschiedenheiten doch nur den Grad des Erscheinens, nicht das Wesen des Erscheinenden treffen. Zugleich wird dieser Wille für das Ding an sich erklärt, das als solches nimmer mehr Objekt ist. — Wie wurde uns aber der Wille als solcher bekannt? — Darauf wird geantwortet: „Der Wille ist die deutlichste, am meisten entfaltete, vom Erkennen unmittelbar beleuchtete seiner Erscheinungen." Also der Wille ist Erscheinung?? Ein paar Zeilen höher auf derselben Seite steht der Satz: „Ding an sich ist allein der Wille, als solcher ist er durchaus nicht Vorstellung, sondern *toto genere* von ihr verschieden, er ist es, wovon alle Vorstellungen, alles Objekt, die Erscheinung, die Sichtbarkeit, die Objektität ist. Er ist das Innerste, der Kern jedes Einzelnen und ebenso des Ganzen." Dies alles steht zu lesen Seite 162. Unsere Leser werden nun fragen, welche dieser beiden Aussagen die ernstliche, welche andere durch Übereilung hingeschrieben ist? Darauf ist ganz unbedenklich, aus dem Zusammenhange des ganzen Buches zu erwidern, daß Herr Schopenhauer in der Tat den Willen als das wahre Ansich der Welt betrachtet; daß er aber — unbegreiflich genug — auf die allernächste Frage, wie er denn dieses Ansich erkannt und sogar darin das gemeine psychologische Ereignis, was man Wollen nennt, wiedererkannt habe? nicht die mindeste, auch nur scheinbare Auskunft zu geben vorbereitet ist, sodaß es ihm an der Stelle, wo er auf diese Frage stößt, ganz natürlich begegnet, sich in den handgreiflichsten aller Widersprüche zu verwickeln. Die Verlegenheit, die er empfand, verrät sich übrigens schon durch die Superlative: „die deutlichste, am meisten entfaltete Erscheinung", als ob eine Erscheinung vom Dinge an sich nur dem Grade nach verschieden wäre, und ihm durch eine Steigerung näher kommen könnte. — Nun ist noch nötig, daß wir den Leser mit der Magie des Willens, nach Seite 187, bekannt machen. Diese vortreffliche Eigenschaft, die gewiß niemand in der inneren Wahrnehmung seines eigenen Wollens zu entdecken vermocht hätte und die man mit der Transsubstantiation zum mindesten im

gleichen Rang stellen muß, besteht in folgendem: „Für den Willen ist die Zahl der Individuen, in welchen irgendeine Stufe seiner Objektität ausgedrückt ist, sie möge nach- oder nebeneinander da sein, völlig gleichgültig; ihre unendliche Zahl erschöpft ihn nimmer; und andererseits leistet eine Erscheinung in Hinsicht auf seine Sichtbarwerdung soviel als tausende." Damit der Leser nicht gar zu sehr erstaune, wollen wir ihm gleich sagen, wozu diese Magie zu brauchen ist; alsdann wird er ihren Ursprung von selbst erraten. Wir dürfen nämlich uns nur einen Augenblick der Zauberkraft als eines Fittigs bedienen: so versetzt sie uns sogleich in ein wohlbekanntes Land, in das der Platonischen Idee. Es sind diese Ideen (welche ja doch irgend eine Bedeutung bekommen mußten!) nichts anderes als die Stufen der Objektivation des Willens, oder die Musterbilder, deren jedes seinen Ausdruck in zahllosen Individuen findet. — Wohl begegnet es Herrn Schelling mit Recht, daß er, der gegen Fichte sich nicht dankbar zeigte, jetzt auch ohne Dank sich diese seine Mischung des Platonismus mit der Fichteschen und Spinozistischen Lehre muß nachmachen sehen. — Wir können uns nun nicht darauf einlassen, die an sich nichtige Natur- und Kunstphilosophie, welche bei Herrn Schopenhauer aus dem Gemenge entsteht, weiter zu verfolgen. Aber indem wir den dritten Teil ganz überschlagen, haben wir über den vierten, die praktische Philosophie, desgleichen über die darin vorkommende Polemik gegen Schelling, noch etwas zu sagen.

In diesem vierten Teile, der die eigentliche Kehrseite des ganzen Buches ist, widerspricht der Wille sich selbst und, indem er quiesziert (Herr Schopenhauer redet unaufhörlich vom Quietiv des Willens), verschwindet das Gute samt dem Bösen, der Irrtum samt der Wahrheit, damit die reine Schwärmerei ihren pomphaften Einzug halten könne. Der indische Götterwagen samt den Unglücklichen, die sich freiwillig von ihm rädern lassen, eröffnet das Fest und Madame de Guyon befindet sich im Gefolge; es erschallt ein beständiger Gesang von Qualen, Peinigungen, von der Mortifikation des Willens. — Nun gibt es für einen Philosophen eine sich leicht darbietende Gelegenheit, auf diesem Wege einige Schritte zur Heiligkeit zu machen; er darf nur denjenigen Willen töten, mit welchem

er sein System festhält. Hiezu scheint jedoch Herr Schopenhauer noch bis jetzt nicht sehr aufgelegt, und vielleicht glaubt er garnicht an die Existenz eines solchen Willens, da sich derselbe in keinem Teile und keiner Aktion des Leibes objektiviert. Wie dem auch sei: seine Vorrede verrät sehr deutlich die Bestrebung, seiner Meinung gemäß zu lehren; das Leben, spricht er, ist kurz und die Wahrheit wirkt ferne und lebt lange: sagen wir die Wahrheit! Diese Gesinnung gefällt dem Rec. weit besser als das ganze Buch und die Äußerung derselben mag statt aller Widerlegung des praktischen Teils dienen. Aber eine Nachricht wenigstens müssen wir hier dem Leser dieser Blätter noch darbieten, wie Herr Schopenhauer dazu komme, den vorhin beschriebenen Anfängen ein solches Ende anzuhängen, indem die Vermutung, Herr Schopenhauer betrachtete Philosophie als eine Tragödie, deren Held das vorstellbare Universum sein müsse, doch wohl nicht zulänglich scheinen dürfte, wenn gleich so etwas von poetischer Laune mit eingewirkt haben mag. Wenigstens endet in der Tat das Buch sehr pathetisch mit der Vernichtung aller Sonnen- und Milchstraßen.

„Meiner Meinung nach", sagt der Verf., „ist alle Philosophie immer theoretisch, indem es ihr wesentlich ist, sich, was auch immer der nächste Gegenstand der Untersuchung sei, stets rein betrachtend zu verhalten und zu forschen, nicht vorzuschreiben. Hingegen praktisch zu werden, das Handeln zu leiten, den Charakter zu bestimmen, sind alte Ansprüche, die sie bei gereifter Einsicht endlich aufgeben sollte." (Leider! auch hier war Fichte vorangegangen. Man sehe Seite 4 und 5 der Sittenlehre; es heißt daselbst die Weisheit sei eine Kunst, die Sittenlehre aber Theorie des moralischen Bewußtseins. Also hat Herr Schopenhauer auch hier nicht die Ehre, seine halb wahre und halb falsche Behauptung zuerst auszusprechen. „Hier, wo es Heil oder Verdammnis gilt, geben nicht die toten Begriffe den Ausschlag, sondern das innerste Wesen des Menschen selbst; der Dämon, der ihn leitet, und der nicht ihn, sondern den er selbst gewählt hat, wie Platon spricht — sein intelligibler Charakter, wie Kant sich ausdrückt." — So weit also wäre Herr Schopenhauer noch mit Kant einverstanden?

Er glaubt das wenigstens; und Kants Freiheitslehre spielt bei ihm eine große Rolle; sie gehört offenbar zu den Grundgedanken, von denen er ausging. Wir wollen jedoch sehen, was bei ihm daraus wird. — Gleich zunächst schon springt er weit von Kant ab; er meint, es sei ein handgreiflicher Widerspruch, den Willen frei zu nennen und doch ihm Gesetze vorzuschreiben, nach denen er wollen soll: — „wollen soll!" — hölzernes Eisen! — Man wird sich aber erinnern, daß Kant eben aus dem als unstreitig vorausgesetzten Faktum des Sollens, aus der Unbedingtheit des Sittengesetzes, die Freiheit ableitet, als diejenige Beschaffenheit des Willens, welche allein einem solchen Gesetze entspreche. Wer nun einen Begriff hat von der Genauigkeit, womit in einem philosophischen Systeme alle Teile einander entsprechen müssen, der kann schon hieraus schließen, wieviel Herr Schopenhauer, nachdem er den kategorischen Imperativ wegleugnet, von der transzendentalen Freiheit übrig behalten kann. Diese zwei Gegenstände müssen mit einander stehen und fallen; und weil in der Tat jenes „hölzerne Eisen" unter gewissen nähern Bestimmungen ein gegründeter Einwurf ist, so mußte die Freiheitslehre zugleich mit der vom kategorischen Imperativ, und beide im gleichen Grade, abgeändert werden. Aber solche Genauigkeit kennt Herr Schopenhauer nicht. Daher entsteht denn die Folge, daß ihm die Kantische Freiheit unter den Händen entschlüpft und ein Wechselbalg — Spinozas Freiheit, die mit dem ärgsten Fatalismus zusammenhängt, sich ihm unterschiebt.

Denn man höre weiter! — „Daß der Wille als solcher frei sei, folgt schon daraus, daß er das Ding an sich, der Gehalt aller Erscheinung ist". (Dieser Grund entspricht genau der propositio XVII im ersten Teil von Spinozas Ethik, Deus ex solis suae naturae legibus et a nemine coactus agit.) „Alles hingegen, was zur Erscheinung gehört, ist einerseits Grund, andererseits Folge, und folglich durchweg notwendig bestimmt. Jedes Ding ist als Erscheinung durchweg notwendig: dasselbe an sich ist Wille, und dieser völlig frei. In Gemäßheit der Freiheit dieses Willens, könnte es also überhaupt nicht da sein, oder auch ursprünglich und wesentlich ein ganz anderes

sein“, (ein Umstand, um dessentwillen Spinoza wenigstens nicht Ursache hat, Herrn Schopenhauer zu beneiden,) „wo dann aber auch die ganze Kette, von der es ein Glied ist, die aber selbst Erscheinung desselben Willens ist, eine ganz andere wäre.“ Ja in der Tat, an einer und derselben Kette liegen nach Herrn Schopenhauer alle Individuen; denn nur der Eine Ur-Wille, dessen Magie die Einzelwesen hervorzaubert, ist frei! So war es nicht bei Kant. Da gab es eine Menge freier Wesen, deren jedes, ohne durch die andern im mindesten gehindert zu werden, sich seinen intelligiblen Charakter selbst bestimmte. — Aber in der Klause, worin Herr Schopenhauer seine Individuen eingesperrt hatte, wird es ihm am Ende selbst zu eng. Wie hilft er sich? Durch einen wahren Theaterstreich. Er schafft sich noch eine zweite Freiheit, oder, wie er es nennt, einen Genius; der in einem Grade von Erkenntnis besteht, durch welche, indem der Wille sie auf sich selbst bezieht, eine Aufhebung und Selbstverneinung des Willens in seiner vollkommensten Erscheinung möglich ist; — so daß die Freiheit, welche sonst, als nur dem Dinge an sich zukommend, nie in der Erscheinung sich zeigen kann, in solchem Falle auch in dieser hervortritt, und indem sie das innere Wesen der Erscheinung aufhebt, während diese selbst in der Zeit noch fortdauert, einen Widerspruch“ (jawohl! einen Widerspruch!!!) „der Erscheinung mit sich selbst hervorbringt, und gerade dadurch die Phänomene der größten Heiligkeit und Selbstverleugnung darstellt“. Wer wird nun noch zweifeln, daß die Götter mitten unter uns wandeln, und daß man die Tugend nach der Mühe und Plage abmessen müsse, die sie kostet!

Einen Schriftsteller, der so etwas, wir wollen nicht sagen, niederzuschreiben und drucken zu lassen, sondern nur zu denken und innerlich gut zu heißen im stande ist, muß man nicht widerlegen wollen; er ist an Widersprüche gewöhnt, er findet sie pikant, genialisch, erhaben, heilig und göttlich; und wer ihn *ad absurdum* führt, der sagt ihm eine Artigkeit, die er übel zu nehmen ganz unmöglich findet; während die Absicht, ihn dadurch auf andere Gedanken zu bringen, in seinen Augen rein lächerlich ist. — Nur eine Ausnahme möchte es

hievon geben; diese nämlich, wo der Mann sich selbst widerlegt. Das tut nun wirklich Herr Schopenhauer, wenigstens in allgemeinen Umrissen; was er aber zu diesem Behufe sagt, das adressiert er — nicht an sich selbst, sondern an Herrn Schelling. Es ist der Mühe wert, ihn zu hören; er ist meistens scharfsinnig, sobald er Andere kritisiert.

„Wir werden nichts weniger nötig haben, als zu inhaltsleeren, negativen Begriffen unsere Zuflucht zu nehmen, und dann etwa gar uns selbst glauben zu machen, wir sagen etwas, wenn wir mit hohen Augenbraunen vom Absoluten, Unendlichen, Übersinnlichen und was dergleichen bloße Negationen mehr sind, statt deren man kürzer Wolkenkukusheim (νεφελοκοκκυγια) sagen könnte, redeten; zugedeckte, leere Schüsseln dieser Art werden wir nicht aufzutischen brauchen. — Endlich werden wir auch hier so wenig, als bisher, Geschichten erzählen und solche für Philosophie ausgeben. Denn wir sind der Meinung, daß jeder noch himmelweit von einer philosophischen Erkenntnis der Welt entfernt ist, der vermeint, das Wesen derselben irgendwie, und sei es noch so fein bemäntelt, historisch fassen zu können; welches aber der Fall ist, sobald in seiner Ansicht des Wesens an sich der Welt irgend ein Werden oder Gewordensein, oder Werdenwerden sich vorfindet, irgend ein Früher oder Später die mindeste Bedeutung hat, und folglich, deutlich oder versteckt, ein Anfangs- und ein Endpunkt der Welt, nebst dem Wege zwischen beiden gesucht und gefunden wird, und das philosophierende Individuum wohl gar noch seine eigene Stelle auf diesem Wege erkennt. Solches historisches Philosophieren liefert in den meisten Fällen eine Kosmogonie, die viele Varietäten zuläßt, sonst aber auch ein Emanationssystem, Abfallslehre, oder endlich, aus Verzweiflung über fruchtlose Versuche, eine Lehre vom steten Werden, Entsprießen, Entstehen, Hervortreten ans Licht aus dem Dunkeln, dem finstern Grund, Urgrund, Ungrund, und was dergleichen Gefasels mehr ist. Alle solche historische Philosophie, sie mag noch so vornehm tun, nimmt, als wäre Kant nie dagewesen, die Zeit für eine Bestimmung des Dinges an sich, und bleibt daher bei dem stehen, was Platon das Werdende, nie Seiende, im Gegensatz des Seienden, nie Werdenden, nennt".

Ganz vortrefflich! und dem Rez. aus der Seele geschrieben. Aber nun — *mutato nomine de te narratur fabula*. Oder meint Herr Schopenhauer, er erzähle keine Geschichten? Bei ihm finde sich kein Urgrund oder Ungrund samt dem dazugehörigen Werden, dem Anfang und dem Ziel? — Was ist denn sein Wille? Er ist „erkenntnislos, und nur ein blinder unaufhaltsamer Drang". Man sehe S. 392 unten. Und dieser Drang — ist vermutlich kein Prinzip des Werdens? Herr Schopenhauer hat keine Richtung, keine Geschwindigkeit, gar keine *κινησις* dabei gedacht? Gar kein *ἑτερον*? Ein reines *ταυτο*, — und doch einen Drang? Was wird denn aus seinem Willen? Gar nichts? Wozu denn jene Magie, vermittels deren der ursprünglich Eine Wille sich der Erscheinung nach in vielen Individuen objektiviert? Herr Schopenhauer frage sich doch, ob hier wirklich gar keine Geschichte erzählt wird; ob nichts vorn, nichts hinten stehe; ob man ebensogut von den Individuen ausgehen, und von ihnen auf den Einen, einzigen Grundwillen kommen könne, als umgekehrt. — Sollte das alles nicht zureichen, Herrn Schopenhauer aufmerksam zu machen, so wird er doch wenigstens begreifen, daß ein Wille, der sich erhebt bis zu jener gepriesenen Selbstverneinung, etwas anderes ist als ein ursprüngliches Nicht-Wollen und Nichts-Wollen. Die eingebildete Erhabenheit setzt vielmehr einen recht kräftigen Willen voraus, der da soll verneint werden; ferner einen Durchgang durch die Selbst-Auffassung, durch die Vorstellung; und den Schluß macht jener Widerspruch, in welchem die Freiheit selbst Erscheinung werden soll. Hier ist sehr deutlich Anfang, Mittel und Ende; und Herr Schopenhauer wird ebenso vergeblich, als Herr Schelling, versuchen, sich aus der, letzterem schon vor langen Jahren zur Last gelegten Naturgeschichte Gottes herauszureden. Das absolute Werden ist überall und unvermeidlich der Todeskeim eines jeden Systems, welches von einem einzigen Realen ausgehend, die Welt erklären will; sobald man aber (wie es geschehen muß) von einer Mehrheit des Realen ausgeht, befindet man sich auf einem Gebiete, das für die Herren Schopenhauer und Schelling gänzlich unbekanntes Land ist, und nach welchen sie alle ihre Lieblingsschriftsteller vergebens fragen werden.

Hier könnten wir schließen, wenn nicht ein praktischer Gegenstand uns bewegte, noch einige Worte beizufügen. Herr Schopenhauer hat sich sehr weit vergessen in folgender Stelle: „Ich kann hier die Erklärung nicht zurückhalten, daß mir der Optimismus, wo er nicht etwa das gedankenlose Reden solcher ist, unter deren platten Stirnen nichts als Worte herbergen, nicht bloß als eine absurde, sondern auch als eine wahrhaft ruchlose Denkungsart erscheint, als ein bitterer Hohn über die namenlosen Leiden der Menschheit". — Dieser Erklärung setzt Rez. eine andere Erklärung entgegen, — zwar nicht die, daß die Lehre des Herrn Schopenhauer gedankenlos, absurd und ruchlos sei, — aber doch diese: daß er selbst, der Rez., sich zu den Optimisten zähle, und zwar, welches wohl zu bemerken ist, der Gesinnung nach, während das Dogma, theoretisch betrachtet, außer der Sphäre strenger Beweise liegt. — Was die Sache selbst anlangt, so ist sie sehr bekannt. Es ist längst bemerkt, daß die physischen Leiden der Menschen sehr erträglich sind, das eigentliche Unglück in den geselligen Verhältnissen liegt, und diese als eine Aufgabe betrachtet werden müsse, deren Lösung die Pflicht der gesamten Menschheit ist. Es ist ebenso leicht zu bemerken, wie wenig im Grunde dazu gehört, einen Haufen von Menschen so zu leiten, daß bei ihm die Fröhlichkeit neben der Gesundheit einheimisch sei. — Rec. hatte schon oft sich den Menschen unter dem Bilde eines rankenden Gewächses gedacht; neulich wurde ihm die Vergleichung noch auffallender, da er in einem Garten die Folgen eines Versehens bemerkte; es waren nämlich Bohnen auf ein Beet gepflanzt, wo man nicht füglich Stangen setzen konnte, weil sie die Aussicht würden versperrt haben. Was geschieht? Die Bohnen wachsen kräftig aus der Erde; die Ranken steigen empor; sie neigen sich, begegnen, ergreifen einander und umschlingen sich; wie zu Stricken gedreht und unordentlich durcheinander gewebt fallen sie nieder; jetzt ist es um die meisten Blütenknospen geschehen; nur wenige können ihre günstige Stellung benutzen, und sich aus dem Laube herausstrecken zum Lichte; die wenigen Früchte senken sich und faulen am Boden. Wenn diese Bohnen Bewußtsein hätten, wie würden sie jammern über ihre hilflose Lage, über den

unnützen, quälenden Lebenstrieb, den sie in sich fühlten; ihr letztes Rettungsmittel würden sie suchen — in der „Verneinung des Willens zum Leben“. Aber ist ihre Lage denn durchaus ohne Hoffnung? Gibt es kein mögliches Komplement ihrer Existenz? Was fehlt der Bohne? Eine dürre Stange reicht hin, die sie noch obendrein mit mehreren ihrer Nachbarn benutzen kann. Und was bedarf die Menschheit? Solche Männer braucht sie, die da verstehen, die Stange zu der Bohne zu stecken, — Männer wie Fellenberg[1]), — nicht Philosophen aus Wolkenkukuksheim.

Zum Schlusse dieser Rez. noch eine Erinnerung, die für einige Leser vielleicht nicht ganz überflüssig sein dürfte. Die geistreichsten und gelehrtesten philosophischen Werke sind oftmals diejenigen, welche den ausführlichsten und lebhaftesten Tadel gegen sich aufregen. Alsdann aber bedeutet der Tadel nichts anderes, als daß ein solches Werk höchst lesenswert sei, — nicht zur Annahme des vorgetragenen Lehrbegriffs, aber zur Übung im Denken, die niemals weit genug kann getrieben werden, und für die man die mannigfaltigsten Gelegenheiten aufsuchen muß. Dazu nun können wir auch Schopenhauers Werk empfehlen, und zwar in einem ganz vorzüglichen Grade. Rez. kennt in der Tat kein anderes im Geiste der modernen Philosophie geschriebenes Buch, welches den Liebhabern dieses Studiums, die sich gleichwohl durch Fichtes und Schellings Dunkelheiten nicht durcharbeiten können, so angemessen wäre. Und wer eben diese Dunkelheiten überwunden hat, der wird desto lieber das Bild, dessen Züge er sich zuvor mühsam zusammensetzen mußte, in Schopenhauers klarem Spiegel vereinigt, und von der Individualität jener Vorgänger befreit, beschauen wollen, — wäre es auch nur, um sich vollends zu überzeugen, daß diese neueste, idealistisch-spinozistische Philosophie in allen ihren Wendungen und Darstellungen immer gleich irrig ist und bleibt. E. G. Z.

---

[1]) **Philipp Emanuel von Fellenberg, 1771—1844, Schweizer Pädagog. Er widmete sein Leben der Hebung und Veredlung des Volkes und errichtete eine ganze Anzahl Lehr- und Erziehungsanstalten für verwahrloste Kinder, für junge Landwirte, eine Armenkolonie für Knaben u. a. (Anm. d. Hsg.)**



9.

J e n a i s c h e A l l g e m e i n e L i t e r a t u r - Z e i t u n g. Dezember 1820 No. 226—229. Philosophie.

1. Leipzig, bei Brockhaus: Die Welt als Wille und Vorstellung; vier Bücher nebst einem Anhange, der die Kritik der Kantischen Philosophie enthält, von Arthur Schopenhauer. 1819. XVI und 721 S. Gr.-8/. (drei Rthlr.).

2. Leipzig, bei Hartmann: Was der Wille des Menschen in moralischen und göttlichen Dingen aus eigener Kraft vermag, und was er nicht vermag. Mit Rücksicht auf die Schopenhauersche Schrift: Die Welt als Wille und Vorstellung. Von J. G. Rätze. 1820, XI und 170 S. Gr.-8/. (18 Gr.)

Der Vf. von No. 1 gibt sein Werk für die erste vollkommen wahre Darstellung desjenigen aus, was man unter dem Namen der Philosophie so lange vergebens gesucht habe. Es enthält also Metaphysik, Ethik, Aesthetik, aber nicht so getrennt und abgerissen, wie sie gewöhnlich dargestellt werden, sondern als Ein System, ja als Einen Gedanken, welchen sein Buch nur bald von dieser, bald von jener Seite betrachtet. Eine solche Verheißung fordert zu strenger Kritik auf: wir dürfen uns nicht zu sehr bei dem Einzelnen verweilen, nicht darauf ausgehen, alle Gedanken vollständig aufzuzählen, sondern wir müssen vom Anfange an, zur tiefsten Wurzel jenes Einen Gedankens vorzudringen und gewiß zu werden suchen, ob diese die Kraft wirklich in sich trägt, eine vollständige Wiederholung der Welt in abstrakten Begriffen aus sich hervorzutreiben, als welche der Vf. seine Philosophie darstellt. Rez. glaubt ebenso fest als der Vf. an die Möglichkeit, in der Philosophie zur vollkommenen Wahrheit zu gelangen; er glaubt eben so die Erreichung dieses großen Ziels unserem Zeitalter nahe; und da der Verfasser anfangs wenigstens auf dem ebenen Wege ruhiger und klarer Untersuchung fortwandelt: so hofft er ihm den Punkt, auf welchem er von diesem Wege abgewichen ist, für ihn selbst überzeugend nachweisen zu können.

Vorher aber muß sich Rez. einer Schuld gegen den Vf. entledigen und zwar auf gleiche Weise und aus gleichem Grunde, wie dieser seiner Schuld gegen Kant. Als der Verfasser nämlich im Anhange seine „schonungslose“, oft sehr scharfe Be-

urteilung dieses großen Philosophen beginnt, fühlt er sich gedrungen, dem Tadel die gebührende Anerkennung seiner großen Verdienste voranzuschicken. Indem Rez. nun den dem Verf. eigentümlichen tiefsten Grund der hier mitgeteilten Philosophie darstellen will, sieht er voraus, daß er fast immer nur als verdammender Richter, selten als billigender und Lob erteilender wird auftreten können. Er nimmt daher eben so die ihm in dieser Vorerinnerung gegebene Gelegenheit wahr, dem Verfasser die Versicherung zu geben, daß er gegen seine ausgezeichneten Talente auf keine Weise blind gewesen ist. Das vorliegende Buch zeigt einen so großen philosophischen Scharfblick, einen solchen Reichtum geistvoller Gedanken, eine so seltene Gabe deutlicher und anschaulicher Darstellung; es enthält in der Widerlegung fremder und in der Aufstellung eigener Ansichten so viele helle und erhellende Bemerkungen über alle Teile der Philosophie, daß (Rez. muß auch diesen Panegyrikus elegisch schließen) wir die fast grenzenlosen, fast an Wahnsinn streifenden Verirrungen, zu welchen den Vf. die folgerechte Durchführung weniger falschen Sätze geführt hat, nicht genug beklagen können.

Das erste Buch „Der Welt als Vorstellung erste Betrachtung: die Vorstellung unterworfen dem Satze des Grundes: das Objekt der Erfahrung und Wissenschaft“ ist gewissermaßen eine Einleitung in die Philosophie. Es stellt den Inhalt und die Grenzen des menschlichen Wissens dar, widerlegt unrichtige und seinem wahren Wesen widersprechende Versuche zu seiner Erweiterung und entwickelt das Verhältnis der Philosophie zu den übrigen Wissenschaften. Fragen wir also den Vf. zuerst, Was ist Wissen, und worin hat es seinen tiefsten Grund: so antwortet er: Alles Wissen beruht seinem tiefsten Grunde nach auf Anschauung, entweder auf der äußeren, durch welche uns die Erfahrung ward, oder auf der inneren, der unmittelbaren Erkenntnis *a priori*. Das Beweisen ist nichts, als die Zurückführung des vermittelten Wissens auf diesen Urquell des Wissens, und alle höhere Kraft, welche man ihm zugeschrieben hat, leere Täuschung und Vorurteil. Das Wissen erweitert eigentlich nicht unser Erkennen, sondern gibt ihm nur eine andere Form. Es ist unschätzbar an sich selbst

und für das Handeln; aber nicht, insofern es etwas Neues gäbe (denn das vermag es nicht) oder eine größere Gewißheit (denn diese muß es durchaus von der Anschauung entlehnen), sondern indem es den unendlichen Reichtum der anschaulichen Erkenntnis in Begriffen fixiert, seine Wiederholung durch systematische Verknüpfung erleichtert und so uns wahrhaft zu Herren desselben macht. Die Begriffe sind freilich von den Anschauungen verschieden, aber doch nur durch die Form; sonst nichts als Nachbildungen, als Wiederholungen derselben. Das Vermögen für die Begriffsbildung ist die Vernunft. Die Anschauung aber ist eine doppelte, teils reine *a priori*, wie sie die Mathematik, teils empirische *a posteriori*, wie sie alle übrigen Wissenschaften begründet. Die Anschauung *a priori* unterscheidet sich von der *a posteriori* dadurch, daß sie das Besondere im Allgemeinen erkennt, und indem sie also von diesem stufenweise zu jenem hinabsteigen kann, einer mehr systematischen Form fähig ist. Aber die Gewißheit der aus Anschauung *a priori* hervorgegangenen Erkenntnis ist darum nicht größer (die Gewißheit beruht ja gänzlich in der beiden gemeinsamen Anschauung), sondern nur der Weg zum allgemeinen Satze in ihr kürzer; auch diesen nämlich hat die Erkenntnis *a priori* schon in der Anschauung, dagegen die empirischen Wissenschaften dazu der durch vielfache Erfahrung vermittelten Induktion bedürfen, die denn aber doch die Möglichkeit der Täuschung bis zu einer unendlich kleinen Größe zu vermindern und so die empirische Evidenz der mathematischen gleich zu machen imstande ist. Auch die empirische Anschauung nämlich ist nicht rein sinnlich, sondern ihrem inneren Wesen nach schon intellektuell. Was das Auge, das Ohr, die Hand empfindet, ist nicht Anschauung, sondern bloße Data, und der reine Verstand erst macht die Anschauung wahrhaft zur Anschauung, er ist also (von der Vernunft als Vermögen der Begriffe streng zu unterscheiden), indem er die Verbindung zwischen Ursache und Wirkung hineinbringt, das eigentliche Vermögen der unmittelbaren Weltanschauung.

In diesen logischen Vorerinnerungen stimmt Rez. der Hauptsache nach mit dem Vf. überein. Er ist eben so überzeugt, daß alle Erkenntnis ihrer Gewißheit nach auf Anschauung

beruht, daß alle Wissenschaft weiter nichts ist, als ein verkürzter Ausdruck derselben, und keinen anderen Vorteil gewährt, als sie leichter festzuhalten und uns sicherer in jedem Augenblicke durch Reproduktion ihrer bewußt zu werden. Daher wir hier nur in einzelnen Punkten Manches auszusetzen haben. Dahin gehört zuerst die Erklärung und Grenzbestimmung von Verstand und Vernunft, auf welche sich der Vf. viel zu gute tut. Sie ihrem Inhalt nach schärfer zu prüfen, ist bei so vielen Streitigkeiten darüber in den neuesten Zeiten und dem Bedürfnis einer tieferen Durchschauung nicht nur ihres Unterschiedes, sondern auch ihrer Einheit, nur in einer besonderen Abhandlung möglich, würde uns also hier zu weit führen. Die Wortbestimmung aber scheint uns dem gewöhnlichen Sprachgebrauch der Philosophie, sowohl als des gemeinen Lebens entgegen zu sein, indem mit wenigen Ausnahmen Alle übereinstimmen, das ursprüngliche Erkennen der Vernunft, das Begriffs- und Urteilsbilden dem Verstande zuzuschreiben; und kommt nun auch gewissermaßen auf Worte wenig an: so gibt doch solche Abweichung zu unzähligen Mißverständnissen Anlaß. Wozu diese also? Zweitens aber scheint uns alles, was der Vf. über die Mathematik sagt, durchaus falsch und einer durchgängigen Berichtigung bedürftig. Er tadelt die Methode des Euklides, daß sie zu viel auf Beweise, zu wenig auf die unmittelbare Anschauung gebe. Sie verschaffe daher zwar ein Wissen, daß es so ist, aber keins, warum es so ist, zwar Evidenz, aber blinde, keine eigentliche Einsicht. Vergleichen wir nun hiemit, was der Vf. sonst über die Wissenschaft sagt: so findet sich ein wunderlicher Widerspruch. Denn sonst stellt er es ja als das Wesen gerade der anschaulichen Erkenntnis dar, daß sie uns ein „Daß" verschafft, bei dem man nicht weiter nach einem „Warum" fragen kann, während der Beweis nur durch das „Warum" auf das ursprüngliche „Daß" führt. Was also der Vf. beim Euklides vermißt (das „Warum"), das hat er im Überfluß; was ihm als gegeben erscheint (das „Daß"), erklärt er sonst für das Höchste. In der Tat wird er auch bei genauerer Betrachtung der Methode des Euklides erkennen, daß der Beweis bei ihr zu weiter nichts dient, als die ursprüngliche An-

schauung möglich zu machen, in der allein auch nach dem Euklides die Gewißheit beruht. Ohne Anschauung ist ja überhaupt keine Gewißheit möglich, der Beweis nur Vermittelung; wie sollte also dem Euklides gelungen sein, das Unmögliche möglich und durch die Vermittelung als solche das Unmittelbare entbehrlich zu machen? Was dem Vf. bei Euklides Verfahren Anstoß erregt, und weshalb er ihm das Analytische vorzieht, ist nur, daß jenes nicht die Auffindung der Vermittelung der vermittelnden Beweisführung voranschickt, wodurch wir gezwungen sind, den Weg anzutreten, ohne ihn zu kennen. Diese Auffindung aber hat mit der Erzeugung des Wissens als Wissen (als gewiß) nichts zu tun, da ja gerade Euklides überall von den einfachsten Anschauungen (dem einfachsten Unmittelbaren) anfängt. Der zweite Mangel in der Ansicht des Verfassers ist, daß er noch dem Kantischen Vorurteil huldigt, als könne in der Mathematik das Allgemeine unmittelbar, also im Einzelnen, angeschaut werden. Er steht der wahren Ansicht näher als irgend ein uns bekannter Philosoph, indem er bis zu der Erkenntnis vorgedrungen ist, durch Induktion könne die Evidenz eines allgemeinen Satzes der mathematischen Evidenz gleich werden. Aber auch in der Mathematik können wir nicht im Besonderen das Allgemeine anschauen, auch hier bedürfen wir einer unendlichen Vergleichung aller Fälle; und eine genaue Prüfung unseres Bewußtseins wird uns lehren, daß nur die (durch die hohe Abstraktheit mathematischer Sätze mögliche) ausgedehntere Induktion dieser Wissenschaft vor den übrigen einen Vorzug gibt.

Nach diesen Bemerkungen dringen wir tiefer zur Grundansicht des Vf. vor. Wir haben seine Ansicht von dem Ursprunge und der Begründung des Wissens dargestellt; er fragt nun, welchen Wert dies Wissen für uns hat. Gibt es uns die Welt an sich oder nicht, ist es Wahrheit oder nur Erscheinung? Die bestimmte Antwort darauf ist: daß die ganze Welt nichts ist als unsere Vorstellung. Das Bewußtsein davon ist der Anfang der philosophischen Besonnenheit. Die gemeine materialistische Ansicht nimmt die Welt für das Sein an sich; Kant's größtes Verdienst ist, daß er mit vollkommener Klarheit (ohne diese haben es schon Viele vor ihm eingesehen)

diesen Grundirrtum widerlegte, und unbezweifelt zeigte, die uns erscheinende Welt sei eben nur Erscheinung, nur menschliche Anschauung, nur Abspiegelung des wahrhaft Realen im Menschen, auf keine Weise aber dies Reale selbst. Und indem nun alle Wissenschaft nur Wiederholung der Anschauung ist, also Abspiegelung der Abspiegelung: so verschafft uns auch die Wissenschaft keinen Zutritt zu dem Wesen der Welt an sich. In einer früheren Schrift (über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde, Rudolstadt 1813) hatte der Vf. gezeigt, daß dem „Warum", welches den Ursprung aller Wissenschaft ausmache, eine vierfache Antwort gegeben werden könne, entweder nämlich eine mehr oder weniger zusammengesetzte Verbindung von Begriffen (die als bloße Wiederholung der Anschauung nur zu einem anderen Warum leitet), oder eine Berufung auf das Sein in Raum und Zeit, oder eine Berufung auf eine Kausalverknüpfung oder endlich auf ein Motiv in dem zeitlich erkennbaren Wollen des Menschen. Diese vier Berufungen also (eben als die vier Formen des Satzes vom zureichenden Grunde) bilden die vier wesentlichen Formen alles menschlichen Wissens; über sie hinaus kann kein Wissen gehen. Sie geben uns die Verbindung von Objekt mit Objekt, die Objekte aber sind nichts als menschliche Vorstellungen; alle Wissenschaft also hat es mit menschlichen Vorstellungen zu tun. Daher es töricht ist, eine Wissenschaft von dem haben zu wollen, was über die Vorstellung hinaus liegt, von dem Verhältnis des Objekts zu ihr. Eine solche Wissenschaft muß dieses Verhältnis immer in einer dieser Formen darstellen, also das „Ding an sich" zum Objekte machen, was der Natur der Aufgabe durchaus widerspricht. So z. B. war es unverzeihliche Inkonsequenz von Kant, daß er, welcher doch das Wesen der Erscheinungswelt als bloßer Erscheinung so deutlich erkannt hatte, doch ihre Entstehungsart durch das Objekt erklären wollte, und diese nach dem Verhältnis der Kausalverbindung darstellte, welches ja nach seiner eigenen Lehre nichts ist, als eine durch die Form unseres Geistes entstandene Form der Erscheinungswelt, die als solche auf das „Ding an sich" nicht anwendbar ist. Und eben so haben alle übrigen Philosophen geirrt,

worüber der Vf. sehr einleuchtende Auseinandersetzungen gibt (S. 37—51).

Den hier aufgestellten negativen Sätzen muß Rez. im allgemeinen Beifall geben. Doch scheint ihm der Vf. bei allem Bestreben, auf das Verhältnis von Subjekt und Objekt keine Form des Satzes vom Grunde anzuwenden, dennoch schon hier selbst in diesen Fehler hinein geraten zu sein. Zwar nicht in bezug auf das Objekt (denn da bleibt er durchweg seiner Behauptung treu, daß es mit der Vorstellung völlig zusammenfalle), aber wohl in bezug auf das Subjekt. Indem er nämlich mit Kant (S. 8 ff.) Zeit und Raum als nicht durch Abstraktion von der Erfahrung (von der Welt als Vorstellung) entstanden, sondern als *a priori* im Geiste liegende Formen der reinen Anschauung darstellt, glaubt er ja doch in dieser etwas aufgefunden zu haben und fest zu halten, was über der Vorstellung, als untrennbarer Verbindung von Subjekt und Objekt, hinaus liegt. Er hat also in diesen Formen ein „Subjekt an sich", das er mit den Objekten (deren Verhältnis er freilich ganz unbestimmt läßt) durch ein Kausalverhältnis in Verbindung bringt. Hier ist also der Vf. in denselben Fehler geraten, welchen er S. 49 und 50 an dem so sehr verachteten Fichte rügt, daß er nämlich das Subjekt wieder zum Objekt gemacht, und dasselbe in ein Verhältnis zum Objekt gesetzt hat, welches nur zwischen zwei Objekten möglich ist. Will er den auch nach des Rez. Überzeugung allein richtigen Standpunkt der durchgängigen Relativität der Welt als Vorstellung mit sich selbst übereinstimmig fest halten: so können ihm Raum und Zeit, so wie die eben dahin gehörige ursächliche Verknüpfung, nichts als Abstrakte sein, und er muß eben so wohl auf die Bestimmung eines Apriori, (d. h. eines „An sich") im Subjekt als im Objekt verzichten. Subjekt und Objekt sind in allen menschlichen Erkenntnissen untrennbar vereinigt; jeder Versuch einer Trennung muß zu Hirngespinsten führen, und für solche muß denn Rez. auch die reine Anschauung und den reinen Verstand des Verfassers erklären, insofern sie eine von der abstrakten verschiedene Vorstellungsart sein sollen.

Jedem, welcher die Darstellung des Verfassers bis hieher mit Aufmerksamkeit gelesen hat, muß sich nun die Frage

aufdringen, was er denn wohl unter Philosophie verstehe. Er hat bisher von dem gesprochen, was die Wissenschaft vermöge und nicht vermöge; ist denn aber die Philosophie nicht Wissenschaft, und wenn dies, wird nicht auch das, was sie vermag, innerhalb jener Grenzbestimmungen fallen müssen? Dies scheint Rez. ganz unbezweifelt; ihm ist die Philosophie nur ein Teil in dem Umfange jenes Gebietes; ihre Methode, ihr Ursprung von dem anderer Wissenschaften nicht verschieden. Auch sie ist eine rein menschliche Wissenschaft, und versteht von dem „An sich" der Welt außer dem Menschen gar nichts. Manches nun, was der Vf. von ihr sagt, scheint damit vollkommen überein zu stimmen. So heißt es S. 123: „die Philosophie wird demnach eine Summe sehr allgemeiner Urteile sein, deren Erkenntnisgrund unmittelbar die Welt selbst in ihrer Gesamtheit ist, ohne irgend etwas auszuschließen, also Alles, was im menschlichen Bewußtsein sich vorfindet; sie wird sein eine vollständige Wiederholung, gleich sam Abspiegelung der Welt in abstrakten Begriffen". Dasselbe aber war nach dem Vorigen die Aufgabe der Wissenschaft überhaupt, die Welt ja aber nur menschliche Vorstellung; wo liegt also der Unterschied? Ganz im Gegensatz damit behauptet nun der Vf. an anderen Stellen, die Philosophie fange da an, wo die anderen Wissenschaften aufhören; ihre Aufgabe sei, das Wesen der „Welt an sich" unabhängig von der Erkenntnisform des Menschen, vom Satze des Grundes, darzustellen. Geht es nun den Lesern dieser Beurteilung (welche die Ansichten des Verfassers treu und fast überall mit seinen eigenen Worten wiedergegeben hat) so wie dem Rez.: so können sie bei diesem offenbaren Widerspruch in der Aufgabe für ihre Auflösung eben kein günstiges Vorurteil haben; sie muß ihnen schon eben um der Aufgabe willen dem eigenen Urteil des Vf. gemäß als leeres Hirngespinst erscheinen. Denn, was man überhaupt nicht erkennen kann, kann ja die Philosophie auch nicht erkennen; ist also das menschliche Erkennen durch und durch an die Formen des Satzes vom Grunde gebunden, und jede Anwendung desselben auf ein „An sich" der Welt außer ihm ungereimt (wie der Vf. an unzähligen Orten sagt): so kann auch die eigene Philoso-

phie des Vfs. von dem Vorwurf der Ungereimtheit nicht frei sein. Trotz dieses juristisch- und philosophisch-strengen Beweises, wollen wir jedoch den Vf. nicht ungehört verdammen, und gehen daher mit Auslassung der nicht zu der Darstellung seines philosophischen Systems gehörigen Bemerkungen des ersten Teils (z. B. über das Verhältnis der Vernunft und des Gefühls, über die Mängel in der Vernunft und dem Verstande usw.) sogleich zum zweiten Teile über, welcher unter dem Titel „der Welt als Wille erste Betrachtung: die Objektivation des Willens" Aufschluß über das „An sich" der Welt zu geben verspricht (S. 137—240).

In der Tat, beginnt der Vf., würde der Übergang von der Welt als Vorstellung zu ihr als Ding an sich nie zu finden sein, wenn der Forscher selbst nichts weiter als erkennendes Subjekt wäre. Nun aber wurzelt er selbst in jener Welt der Vorstellung. Unser Leib nämlich ist dem rein erkennenden Subjekt als solchem eine Vorstellung wie jede andere, ein Objekt unter Objekten; seine Bewegungen werden ihm eben so wie die Bewegungen anderer Dinge bekannt. Dieser Leib aber ist ihm nun zugleich auf eine ganz andere Weise gegeben, „nämlich als jenes Jedem unmittelbar Bekannte, welches das Wort „Wille" bezeichnet. Jeder Akt seines Willens ist sofort und unausbleiblich eine Bewegung seines Leibes; er kann den Akt nicht wirklich wollen, ohne ihn zugleich als Bewegung des Leibes wahr zu nehmen. Der Willensakt und die Aktion des Leibes sind nicht zwei objektiv erkannte verschiedene Zustände, die das Band der Kausalität verknüpft, sondern Eins und dasselbe, nur auf zwei gänzlich verschiedene Weisen gegeben, einmal ganz unmittelbar und einmal in der Anschauung für den Verstand. Die Aktion des Leibes ist nichts anderes, als der objektivierte, in die Anschauung getretene Akt des Willens. Der Wille ist die Erkenntnis *a priori* oder mit anderen Worten „das Ding an sich des Leibes", und so haben wir also wenigstens für einen Teil der Welt, welche uns früher nur als Vorstellung erschien, für unseren Leib nämlich das innerste Wesen, das Ding an sich gefunden. — Diesen Brennpunkt des ganzen Werkes müssen wir genau beleuchten. Der Vf. gründet die Auffindung des Dings an sich für den

Leib durchaus nicht auf eine zusammengesetzte Beweisführung, auch liegt sie ihm nicht auf einer hohen Stufe der Abstraktion; sondern der allgemeine Satz, daß die Aktion des Leibes und der Wille zu ihr Eins und dasselbe sind, wird ihm aus der Vergleichung aller möglichen konkreten Fälle, für deren jeden einzeln wir sie im unmittelbaren Bewußtsein festhalten sollen. Wir bringen uns also einen solchen einzelnen Fall zum Bewußtsein, z. B. eine bestimmte Armbewegung, und suchen die Teile derselben scharf ins Auge zu fassen. Wir fangen von dem Endpunkte als dem leichtesten an. Dieser ist die Anschauung des bewegten Arms durch das Auge, der bewegte Arm also als Objekt, als Teil der Welt als Vorstellung. Dieser Anschauung nun muß nach meinem Bewußtsein zuerst die Bewegung des Armes vorhergehen, welche mit ihr keineswegs dasselbe ist: denn ich kann ja den Arm bewegen, ohne ihn selbst anzuschauen und doch ist ohne Zweifel diese Armbewegung meine Tätigkeit, ich selbst bin mir ihrer als solcher bewußt, ganz auf gleiche Weise als der darauffolgenden, des Sehens. Wo liegt nun der Wille, den Arm zu bewegen? Offenbar nicht zwischen beiden: denn sonst würde ja der Wille nach der Tat sein, sondern vor der Armbewegung. Und das, was vor der Tat liegt, sollte dasselbe sein mit einem Anderen, welches nach der Tat liegt? Davon sollten wir ein Bewußtsein haben? Und woher dieses? Etwa weil, wie der Vf. sagt, der feste Wille allemal mit Notwendigkeit Tat wird? So wird er es denn erst, d. h. die Tat folgt auf ihn in der Zeit, und was der Vf. als dasselbe mit dem Willen, als eben seine Anschauung, zu erkennen meint, wird erst, d. h. folgt nach der Tat. Von einer solchen Identität findet also Rez. an seinem Bewußtsein auch nicht die geringste Spur. Auch ihm ist gewissermaßen der Wille zur Tat mit der angeschauten Tat ein und dasselbe; sein Bewußtsein stellt ihm nämlich den Willen zu einer bestimmten Armbewegung als die (Phantasie-)Vorstellung der angeschauten Armbewegung mit einem besonderen Reize verbunden dar.

(No. 227.)

Insoweit nun Anschauung der Phantasie und sogenannte äußere Anschauung derselben Sache dieselbe Tätigkeit sind

(nur jene die reproduzierte, auf welche dann freilich wieder die produzierte als von Neuem produzierte folgen kann), insofern sind Wille und Anschauung der Tat ein und dasselbe. Der Wille also ist ein gewisser eigentümlicher Reiz (man blicke in sein Bewußtsein), auf welchen nun in dem gegebenen Beispiel vermöge der Assoziation der menschlichen Tätigkeiten die Tätigkeit notwendig folgt, von deren Anschauung jene Vorstellung eine Reproduktion ist. Wo die Assoziation noch nicht notwendig geworden ist, da folgt auch die vorgestellte Tätigkeit nicht, z. B. bei einer schwierigen Bewegung, die mir der Tanzmeister zum ersten Male vormacht. Die Anschauung derselben und durch diese die reproduzierte Vorstellung sind da, der Reiz ist auch da (wir wollen die Bewegung nachmachen); aber die Assoziation fehlt, nach welcher die Bewegung mit Notwendigkeit auf ihre Vorstellung folgt. Diese muß erst durch Übung gewonnen werden (deren Natur wir hier nicht weiter auseinandersetzen können). Und so hätten wir denn durch diese Betrachtung kein „An sich" der Vorstellung gewonnen? Der Wille wenigstens ist es nicht: denn der Wille ist nichts als eine besondere Art des Reizes, der das „An sich" weder der Tat noch ihrer Anschauung sein kann, weil er in beiden eben nicht ist (außer inwiefern sie wieder Willen für etwas anderes wären). Aber auf ein gewisses „An sich" sind wir allerdings hingewiesen worden. Von allem Vorgestellten fallen nämlich in Einem allerdings Vorstellung und Sein zusammen (die Vorstellung ist zugleich das Sein), und dies sind die menschlichen Tätigkeiten. Jede menschliche Tätigkeit nämlich denken wir, indem wir sie reproduzieren; um sie vorzustellen, wird die Tätigkeit wieder, und sie wird nicht eher wahr vorgestellt, bis sie wieder ist; Vorgestelltwerden und Sein fallen also zusammen, und wir haben eine Vorstellung, die zugleich „Ding an sich" ist. Aber nicht die Anschauung der Armbewegung ist zugleich Vorstellung des Wollens von ihr, und dieses Wollen selbst, sondern die Vorstellung des Wollens würde das reproduzierte Wollen sein, indem wir z. B. über dasselbe das Urteil fällen, daß es ein Wollen sei, das Wollen selbst also als Vorstellung mit dem abstrakten Begriffe des Wollens vergleichen, wozu wir doch

einer Vorstellung bedürfen, das Wollen selbst also für dieses Urteil Vorstellung ist. Und genau so mit allen übrigen Tätigkeiten, so daß also als das Wahre, dessen Schein den Verfasser irre führte, der einfache Satz erscheint, daß jede menschliche Tätigkeit zugleich auch ihre eigene Vorstellung genannt werden kann. Und durch diesen Satz erlangen wir denn allerdings ein Schema für das „Sein an sich", nach welchem wir die folgenden Ansichten des Verfassers prüfen können, den wir nun an dem Punkte aufnehmen, an welchem wir ihn verlassen haben.

Er war zu dem Resultate gekommen, daß wir für einen Teil der Welt als Vorstellung, für unseren Leib nämlich, ein „An sich" gefunden haben, den Willen. Nun müssen wir, fährt er fort, entweder dem theoretischen Egoismus huldigen, der nur für diesen einen Teil der vorgestellten Welt ein Ding an sich annimmt, oder wir müssen zugeben, daß allen Raumerscheinungen auf gleiche Weise ein Wille als Ding an sich zum Grunde liegt. Für diese Meinung erklärt er sich dann mit völliger Bestimmtheit; von jener gesteht er zu, daß sie sich nicht absolut widerlegen läßt, daß sie als unbestreitbarer Skeptizismus immer wieder von neuem der Philosophie entgegentreten kann; aber im Ernst behauptet werden könne sie, bei dem deutlichen Widerstreit unseres Bewußtseins (welches ja fremden Leibern ebenso gut als den unserigen Seelen als ein An sich zum Grunde legt), doch nirgend anders als im Tollhause, verdiene also keine ernstliche Berücksichtigung. Rez. stimmt hiemit vollkommen überein, indem er nämlich nach seiner Ansicht folgendermaßen fortschreitet. Wie die Objekte der vom An sich entblößten bloß vorgestellten Welt Aggregate aus den einzelnen Anschauungen sind (aus einem bestimmten Hören, Sehen, Tasten usw.), welche für unser Bewußtsein stets mit einander verknüpfbar erscheinen: so verbinden wir die angeschauten Veränderungen unseres Leibes (an sich von anderen Anschauungen gar nicht verschieden) zu einem und demselben Objekte mit den Veränderungen unserer Seele (des An sich) eben deshalb, weil sie mit ihnen immer für das Bewußtsein verbunden sind. Und aus dieser Verbindung nun schließen wir nach der Analogie (der man

sich, wie der Vf. richtig sagt, nur im Tollhause entziehen kann) auf das Verbundensein eines ähnlichen An sich mit den ähnlichen Anschauungen fremder Leiber. Nach ihren Veränderungen stellen wir uns Seelenveränderungen für sie vor, nicht als das in ihnen erscheinende, sondern als ein mit ihnen verbundenes „An sich", so daß man also nicht mit Unrecht von fremden Seelenzuständen sagen kann, daß wir sie vorstellen, wie sie an sich sind. Wenn nun der Verfasser diese Vorstellungsart über die Grenzen der Menschheit ausdehnt und für die ganze räumlich vorgestellte Welt ein solches „An sich" behauptet: so haben wir nichts dagegen, nur mit dem Unterschiede, daß wir das menschliche „An sich" vorzustellen (nachzubilden, zu werden) vermögen, das außermenschliche aber nicht, und zwar umso weniger, je mehr es sich vom menschlichen entfernt. Das „An sich" der vollkommneren Tiere zu werden, gelingt uns gewissermaßen, das „An sich" der unvollkommneren schon viel weniger; und wenn der Vf. behauptet, die Kraft, welche den Stein zur Erde treibe, sei ihrem Wesen nach, an sich und außer aller Vorstellung eben so wohl Wille als der menschliche: so können wir dies nur im höchsten Grade bildlich zugeben, und müssen übrigens bekennen, daß wir von dem „An sich" des Steins nicht das Geringste vorzustellen oder zu erkennen vermögen. Wenn der Vf. als das „Sein an sich" des Steins z. B. die Starrheit anführt, als seine Grundkraft (wie er überhaupt in den Grundkräften das „An sich" aller Dinge findet): so können wir diese, welche wir als deutliches Denken nur in der räumlichen Vorstellung des Starren haben (also als bloße Vorstellung, Erscheinung) als „An sich" nur sehr unvollkommen nachbilden, nämlich keineswegs als starren Stein, sondern als starren Menschen, der als räumliche Erscheinung der räumlichen Erscheinung des Steins in der Starrheit ähnlich, in allem Anderen aber (was doch eben das Eigentümliche des Steins ausmacht) unähnlich ist. Noch weit weniger aber können wir dem Vf. im Folgenden beistimmen, in welchem er sich nach unserer Meinung ganz von seiner früheren gesunden Untersuchungsart verliert. Weil nämlich, sagt er, der Wille „Ding an sich" ist: so muß er frei sein von allen Formen der

Erscheinungswelt, vermöge welcher eben diese nichts als unsere Vorstellung war. Hiezu gehören aber vor allem Zeit und Raum (die der Verfasser *principium individuationis* nennt); der Wille ist also frei von Zeit und Raum, von aller Vielheit, ist folglich ein und derselbe in allen als mannigfach erscheinenden Gliedern der Erscheinungswelt. Der in einem Menschen erscheinende Wille ist also als Ding an sich der eine und derselbe mit dem Willen in allen anderen Menschen, mit dem Willen in der Pflanze, mit dem Willen im Stein usw.; verschieden sind sie nur als Erscheinungen, der Form der Erscheinung oder, wie der Vf. am liebsten sagt, dem Grade der Objektität nach, in welchem der Wille sich in ihnen objektiviert hat. — Hier finden wir die ungeheuersten Sprünge. Um zu wissen, ob das gefundene „An sich" der Erscheinungswelt von allen Formen des Satzes vom Grunde frei ist, müssen wir doch nach des Verfassers eigener durchgängiger Lehre unser Bewußtsein fragen, da wir aus der Freiheit von Einer auf die Freiheit von allen nicht schließen können. Dann aber finden wir, daß das „An sich", der Wille des Menschen (oder nach unserer erweiterten Ansicht, seine Tätigkeit überhaupt) zwar von der Form des Raums frei ist, von allen anderen Formen des Satzes vom Grunde aber nicht: denn es ist ein in der Zeit wechselndes, der Kausalität unterworfenes, zu Begriffen bildungsfähiges. Daß also alles menschliche Wollen, ja auch alles außermenschliche Wollen bis zum Wollen des Steins (wenn wir dem Verfasser diesen bildlichen Ausdruck verstatten wollen) als „An sich" ein und dasselbe sei, hat er völlig ohne Grund, völlig willkürlich festgesetzt. Ein und dasselbe ist es nur, wie alles Verschiedene, im Begriff, der Begriff aber hat, auch nach dem Verfasser, nur im Einzelnen Realität, diese fehlt also der von ihm behaupteten Identität des Willens. Nun befinden wir uns zwar hier in der Philosophie, d. h. nach gewissen Erklärungen des Vf. in der Nichtwissenschaft oder einem Erkennen, welches mit dem Satze des Grundes unter irgend einer Gestalt nicht das Geringste zu tun hat; nach anderen Erklärungen aber soll sich die Philosophie auf das Bewußtsein gründen und dieses widerspricht dem hier Aufgestellten durchaus. Es ist also ein

Wissen, aber ein falsches, ist ein Wissen und nach des Verfassers eigenem Urteil ein falsches Wissen, auch deshalb, weil es trotz aller Versicherungen, jede Anwendung des Satzes vom Grunde auf das Verhältnis des „Seins an sich“ zur Erscheinungswelt führe zu Hirngespinsten, doch eine solche Anwendung macht, indem der Vf. sagt „der Wille objektiviert sich in der Erscheinungswelt“. Denn dies ist doch ein Urteil; ist aber das Urteilen nicht eine Form des Satzes vom Grunde? So zeigt sich denn also der Widerspruch in den Ansichten des Verfassers von allen Seiten auf das deutlichste, und wir können die Beurteilung dieses zweiten Buchs schließen, dessen Inhalt im wesentlichen eine Darstellung der verschiedenen Qualitäten (Naturkräfte) oder Dinge in einer Stufenleiter von dem menschlichen Willen bis zu den toten Mineralien ist. Es wiederholt sich dabei überall der Irrtum, welchen wir vorher an dem Beispiele der Starrheit deutlich gemacht haben, daß der Verfasser nämlich einen gewissen Zustand der menschlichen Seele für eine Erkenntnis des „An sich“ bestimmter Stufen der außermenschlichen Welt ansieht, der denselben zwar in gewisser Rücksicht ähnlich, aber gerade dem größten Teile nach unähnlich ist und noch dazu in einem Teile, welcher das Wesen dieser Stufen als außermenschlicher ausmacht. Indem er nun dies für uns nicht Erkennbare fälschlich als „an sich“ nicht seiend betrachtet, wird es ihm freilich leicht, eine gewisse Gleichheit beider Erscheinungen seines „Ansich“ darzutun. Seine „Dinge An sich“ in der ersten Potenz (die Formen der Objektivation, die Ideen) sind, wie in der von ihm verschrieenen Naturphilosophie, nichts mehr und nichts weniger als Begriffe, das Ding an sich in der zweiten Potenz (der Wille, dessen erste Objektivationen wieder die Ideen sind) ist der höchste Begriff; das Verhältnis der „Welt an sich“ zur Erscheinungswelt endlich das Verhältnis der Begriffe zu ihren untergeordneten Vorstellungen, das Urteil.

Wir gehen nun zum dritten Buch über, zur Ästhetik des Vfs. („Der Welt als Vorstellung zweite Betrachtung: Die Vorstellung unabhängig vom Satze des Grundes: die platonische Idee: das Objekt der Kunst.“ S. 241—384). Obgleich nun dieser Teil des Buchs offenbar der vorzüglichste ist, indem er

einen großen Reichtum tiefer und geistreicher Bemerkungen über einzelne Gegenstände der Kunstlehre (über Darstellung und Erfindung des Kunstwerks, über das Verhältnis und die Grenzen der verschiedenen Künste und noch mehr insbesondere über die Dichtungsarten, von der subjektivsten, dem Liede, bis zur objektivsten, dem Drama) enthält, Bemerkungen, welche, wenn auch meist nur zur Hälfte wahr, der Beherzigung und des Studiums in ausgezeichnetem Maße würdig sind; so müssen wir doch sein Grundgerüst, seinen systematischen Charakter für ebenso verfehlt als den des zweiten Teils erklären. Nach einigen nicht unmittelbar zur Ästhetik gehörigen Vorerinnerungen über die relative Einheit des Kantischen „Dings an sich“ mit der platonischen Idee, indem nämlich die Idee das Ding an sich in der ersten Stufe der Objektivität, aber eben erst in der ersten, in der allgemeinsten Form derselben, der der Vorstellung überhaupt, des Objektseins für ein Subjekt ist (die zweite Stufe ist die Objektivation in den in Raum und Zeit lebenden Individuen) (bis S. 253) ist die Darstellung des Vfs. folgende: Das gewöhnliche Erkennen des Menschen bezieht sich nur auf die einzelnen Dinge und ihre Relationen. Diese aber haben eben nur ein relatives Sein, sind, als der Formen des Satzes vom Grunde teilhaft, nur Erscheinungen, demnach zugleich Nichtsein; und überdies ist diese Erkenntnis dem Dienste des Willens unterworfen und lebt mit ihm in einem steten Wechsel von kurzem Genießen und langem Entbehren, wie auf dem Rade des Ixion umgetrieben. Doch kann die Erkenntnis durch Losreißung von dem Dienste des Willens über diese Beschränkung sich erheben, wodurch denn der Mensch aufhört, einzelnes Individuum zu sein, und reines, willenloses Subjekt der Erkenntnis wird. „Wenn man, durch die Kraft des Geistes gehoben, sich ganz in den Gegenstand der Anschauung versenkt, und durch seine ruhige Kontemplation das ganze Bewußtsein ausfüllen läßt: dann erkennt man nicht mehr das einzelne Ding als solches, sondern die Idee, die ewige Form, die unmittelbare Objektität des Willens auf dieser Stufe, und eben dadurch ist zugleich der in dieser Anschauung Begriffene nicht mehr Individuum (er verliert sich ja darin, wie man richtig sagt),

sondern reines, willenloses, schmerzloses, zeitloses Subjekt der Erkenntnis. „Die Fähigkeit zu dieser Erkenntnis in Ideen ist der Genius, sein Erzeugnis die Kunst; doch findet sich der Genius in untergeordneten Graden auch in jedem Menschen in der Empfänglichkeit für das Schöne in der Kunst und in der Natur. Was der Vf. hier von der Idee als Substrat der Schönheit im Allgemeinen gesagt hat, führt er nachher im Einzelnen durch. Zwar findet sich die objektiv höchste Schönheit nur in den höchsten Stufen der Objektivation des Willens (im Menschen), subjektiv aber, sofern es nicht mehr das Individuum, sondern die Idee ist, welche wir erkennend in uns aufnehmen, hat jedes Ding seine eigentümliche Schönheit. Dies ist der Fall dadurch, daß das sehr deutliche rein bestimmte Verhältnis seiner Teile die Idee seiner Gattung rein ausspricht, und durch die in ihm vereinigte Vollständigkeit aller seiner Gattung möglichen Äußerungen dem Betrachter den Übergang vom einzelnen Dinge zur Idee sehr erleichtert. „Schwere, Starrheit, Flüssigkeit, Licht usw. sind die Ideen, welche sich in Felsen, Gebäuden, Gewässern usw. aussprechen" (S. 304).

Für die Beurteilung dieser Sätze müssen wir uns vor allem das, was der Vf. unter Idee versteht, zur vollkommenen Deutlichkeit zu erheben suchen. Er tadelt an mehreren Stellen sein sonstiges Musterbild in dieser Lehre, den Plato, daß er Ideen mit Begriff gleichbedeutend brauche (z. B. von der Idee eines Tisches, Stuhls rede, da sich in diesen doch nur die Idee des Holzes darstelle, S. 305). Man sieht also, daß er darunter etwas anderes verstanden wissen will. Aber was nun? Überall finden wir in den angeführten Stellen den Gegensatz von Individuum und Gattung, der doch offenbar wieder auf den Begriff zu führen scheint, und an derselben Stelle wird demselben Plato als Irrtum vorgeworfen, daß er de Rep. X, p. 288 lehre, der von der schönen Kunst darzustellende Gegenstand sei das einzelne Ding. Schwere, Starrheit, Flüssigkeit sind Begriffe, und wie wir oben gesehen, der Mensch vermag sie zwar in sich nachzubilden, aber nicht in der Eigentümlichkeit, wie sie in Felsen, Gebäuden, Gewässern sind, sondern nur insofern ein Zustand der menschlichen Seele mit diesen

Gegenständen (durch Abstraktion eben von ihrer Eigentümlichkeit) unter Starrheit, Flüssigkeit usw. als Begriffen zusammengefaßt werden kann. Fragen wir nun weiter: so kann doch wieder in der Nachbildung der in diesen Begriffen gegebenen Eigenschaften an sich die Schönheit noch nicht liegen. Denn es gibt vieles flüssige Wasser, viele schwere Steine, viele starre Gebäude, deren Anschauung auf keine Weise das Gefühl des Schönen erregt. Welche dieser Gegenstände sind denn also schön? Die, welche die bezeichneten Ideen in einer gewissen Vollkommenheit darstellen. Also die sehr flüssig, sehr starr, sehr schwer sind, so daß jede Qualität in ihrer eigentümlichen Vollkommenheit schön wäre? Schwerlich möchte dies der Vf. bejahen; aber ebensowenig, wenn er es recht bedenkt, besteht die Schönheit (vergleiche oben) in „der vereinigten Vollständigkeit der der Gattung eigentümlichen Merkmale". Dies wäre Bequemlichkeit für den wissenschaftlichen Betrachter, Regelmäßigkeit, aber nicht Schönheit. Wir sind also durch des Vfs. Darstellung auf keine Weise zur deutlicheren Einsicht gelangt. Seine Ausdrücke „Idee" und „vollkommene Darstellung der Gattung" sind dazu viel zu unbestimmt und geben uns nicht das Geringste mehr von dem eigentlichen Wesen des Schönen als die soviel getadelte „undeutliche Vollkommenheit" der Wolfischen Schule; und ist auch allerdings wahr, daß viele Gefühle des Schönen in einer Nachbildung der Naturkräfte bestehen (für alle, ja auch nur für den größeren Teil wäre auch dieser Satz gewiß falsch): so lehrt uns doch diese Erkenntnis von der Schönheit nichts: denn (was die Hauptsache ist) nur durch die Nachbildung der schönen Naturkraft, (des schön bewegten Gewässers, des schönen Laubdachs usw.) nicht einer jeden entsteht das Gefühl des Schönen. Was dieses also objektiv oder subjektiv ist, bliebe noch zu bestimmen, und des Vfs. Auseinandersetzung gäbe uns nur ein undeutlicheres Wort für e in deutlicheres Dasselbe gilt von des Vfs. Ansicht über die Musik, deren Unterschied von den übrigen Künsten er am Ende dieses Buches darein setzt, daß sie nicht, wie diese, sich der Formen der äußeren Welt bedient, sondern ebenso wie die Welt selbst, eine unmittelbare Objektität und Abbild des ganzen Wil-

lens, also nicht der Ideen, sondern unmittelbar des Willens Abbild ist, was er zuletzt mit der Zahlenphilosophie der Pythagoräer in Verbindung setzt. — Indem wir nun die Ethik des Vfs. darstellen wollen (welche das vierte Buch enthält „der Welt als Wille zweite Betrachtung: Bei erreichter Selbstkenntnis Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben" S. 385 bis 390) müssen wir zugleich von der zweiten der angezeigten Schriften Nachricht geben, welche es eben mit der Kritik dieses Teils zu tun hat. Das Verhältnis beider Schriften im allgemeinen möchte etwa dieses sein. Wenn Herr Schopenhauer streng und fest auf dem einmal betretenen Wege fortschreitet und ganz auf diese Festigkeit vertrauend weder rechts noch links blickt, so daß es ihn weiter nicht kümmert, zu welchen dem innersten Bewußtsein widerstreitenden Zielpunkten er gelangt: so weiß dagegen Herr Rätze den klaren Blick auf das menschliche Bewußtsein überall zu bewahren, dafür aber fehlt ihm die philosophische Strenge, der Scharfblick in der Anordnung und dem Ausdruck des Wahrgenommenen, so daß er nicht selten an einer Stelle begeistert verkündet, was er an einer anderen ebenso begeistert bekämpft. Ganz im christlichen Glauben lebend, von ihm erwärmt und erleuchtet, sieht er, soweit dieses Licht ihn begleitet, frei von manchen Vorurteilen unserer Zeit durchweg das Wahre und Richtige; aber wie er überall, wo die Resultate der Spekulation dem Glauben widersprechen, unbedingt, ja ohne Prüfung jene zu verwerfen rät: so fehlt es ihm selbst an dem rechten prüfenden philosophischen Geiste und er wird dadurch gegen diesen letzten oft zu ungerechten und in sich selbst widersprechenden Meinungen verleitet. Wie wenig Spekulation seine Sache sei, kann man schon aus dem Urteile über den theoretischen Teil der Schopenhauerschen Schrift ersehen (den er meistenteils sonst von seiner Kritik ausschließt): „Die Schopenhauersche Welttheorie scheint mir eine Modifikation des Berkleyischen Idealismus zu sein. Die Welt besteht in beiden Systemen aus Vorstellungen, nur daß Berkley diese Vorstellungen aus dem höchsten Wesen, Schopenhauer aber aus einem allmächtigen, aber blinden, nur in Tieren und Menschen sich erkennenden Willen hervorgehen läßt. Von der Naturansicht betrachtet scheint die

Schopenhauersche, von der moralischen Ansicht aber die Berkleyische Theorie den Vorzug zu behaupten.“ (S. 26.) — Übrigens zeichnet sich auch diese Schrift durch Anschaulichkeit des Vortrags aus.

(No. 228.)

Die Hauptpunkte von Schopenhauers Ethik sind folgende. Der Wille als Ding An sich ist durchaus an sich Bejahung zum Leben (will nur Leben); der Tod berührt ihn nicht. Denn was wir Tod an sich nennen, ist nur Verwandlung und bezieht sich auf die Natur als Ding An sich nicht: denn für diese hat das Individuum keinen Wert und kann ihn nicht haben, da unendliche Zeit, unendlicher Raum und in diesen unendliche Zahlen möglicher Individuen ihr Reich sind; daher sie stets bereit ist, das Individuum fallen zu lassen, ja es von dem Augenblick an schon dem Untergange bestimmt, wo es zur Erhaltung der Gattung gedient hat. Betrachten wir nun aber das Leben in der Welt und bedenken wir, daß derselbe Wille in allen diesen unendlichen Erscheinungen sich objektiviert: so muß dies scheinbare Leben uns bejammernswürdiger und schrecklicher als selbst der Tod erscheinen. Schon die Erfahrung zeigt uns unendliches Elend. Die meisten Menschen müssen, um nicht von langer Weile gefoltert zu werden, in beständigem Schweben zwischen schalem Genuß und qualvollem Entbehren, zwischen Tod und Leben sein; die es nicht sind, die im reinen Erkennen und in der Kunst leben, diese Wenigen werden durch die höhere intellektuelle Kraft für viel größere Leiden empfänglich als die Stumpferen je empfinden können. Großes Entzücken müssen wir durch ebenso übermäßiges Leid bezahlen, indem wir uns von desto größerer Höhe herabgeworfen fühlen; und im Grunde gibt es gar kein positives Glück, jede Befriedigung ist wesentlich immer nur negativ, mit dem Genuß hört das Bedürfnis und so die Freude auf. Daher scheint denn dem Vf. „der Optimismus, wo er nicht die gedankenlose Rede solcher ist, unter deren platter Stirn nichts als Worte herbergen, nicht bloß als eine absurde, sondern als eine wahrhaft ruchlose Denkungsart, als bitterer Hohn über die namenlosen Leiden der Menschheit“. Zu den geschilderten Leiden kommt noch der Widerstreit der Individuen und Gattungen,

der in der höchsten, im Menschen, weil er hier mit Erkenntnis begleitet ist, sich am widerlichsten und fürchterlichsten zeigt. Hier wütet der Egoismus, „die Alleinschätzung des eigenen Wesens, weil ihm für dieses der ganze Wille und die ganze Vorstellung unmittelbar gegeben sind und die übrigen nur als seine Vorstellungen," und treibt ihn an, „zur Ausdehnung des eigenen Willens zum Leben bis zur Verneinung des in anderen Individuen erscheinenden Willens, zum Einbruch in die Grenze der fremden Willensbejahung (dem Unrecht)". „Obgleich er wohl in dunkler Ahnung die ewige Gerechtigkeit in sich trägt, und fühlt (was der Erkennende deutlich einsieht) daß, weil der Wille das „An sich" aller Erscheinung ist, die über Andere verhängte und die selbst erfahrene Qual, das Böse wie das Übel immer nur jenes eine und selbe Wesen trifft, und die Verschiedenheit zwischen dem, der Leiden verursacht, und dem, der es duldet, nur Phänomen ist: so wird er doch durch die sinnliche Erkenntnis immer von neuem getäuscht und verleitet, sich selbst zu verkennen, und das in seiner Erscheinung gesteigerte Wohlsein suchend, im heftigen Drange, die Zähne in sein „eigenes Fleisch zu schlagen, nicht wissend, daß er immer nur sich selbst verletzt." Zwar hat nun nicht nur die Erkenntnis dieser Einheit des Willens in allem Seienden (des *principii individuationis*) von jeher zur Vermeidung des Unrechts den Staatsvertrag und das Gesetz gestiftet, sondern das klare Durchschauen jenes Prinzips führt auch zum freiwilligen (nicht durch gegenseitige Beschränkung eigennützigen) Erkennen und Anerkennen der Grenze zwischen Recht und Unrecht (der Gerechtigkeit, deren höchster Grad soweit geht, „daß man sein Recht auf ererbtes Eigentum in Zweifel zieht, den Leib nur durch die eigenen Kräfte erhalten will, jeden Luxus als Vorwurf empfindet und zuletzt zur freiwilligen Armut greift"). Aber auch das kann den, welcher zur deutlichsten Erkenntnis von dem Wesen der Welt gelangt ist, noch nicht befriedigen. Er sieht ja, wie der eine und selbe Wille in einem steten Schwindel in dem Wechsel der Individuen und Gattungen sich selbst zerstört und unter den fürchterlichsten Qualen hinmartert; er sieht für diese Selbstmarter in der endlos vor ihm ausgedehnten Zeit kein Ende und durch

die Deutlichkeit seiner Erkenntnis dafür fähig gemacht, empfindet er all das zahllose Leiden als gleich nah, wird nicht nur mit Menschen unterdrückt und dem grausamsten Tode überliefert, sondern auch mit dem Lamm vom Wolf durch sich selbst zerfleischt, mit dem Grase zernagt, mit dem Metall zersplittert und aufgelöst. Wie sollte er sich da nicht vom Leben abwenden, wie sollte ihn nicht vor seinen Genüssen schaudern, in denen er die Bejahung desselben erkennt, wie sollte in ihm nicht ein tiefer, unüberwindlicher Abscheu entstehen vor dem Wesen, dessen Ausdruck seine eigene Erscheinung ist, vor dem Willen zum Leben überhaupt, dem Kern und Wesen dieser jammervoll erkannten Welt? Er wird daher zuerst freiwillige Keuschheit geloben, um wenigstens, soviel an ihm liegt, auf das Aussterben des Menschengeschlechtes und auf die mit diesem durch eine gewisse geheime Sympathie notwendig verbundene Vernichtung alles untergeordneten Lebens in der Welt hinzuarbeiten; er wird freiwillig allem Besitze entsagen, nicht etwa um Anderen Gutes zu erweisen, sondern als Zweck an sich; er wird ebenso jede andere Mortifikation des Willens um ihrer selbst willen wollen.“ Jedes von außen, durch Zufall oder durch fremde Bosheit auf ihn kommende Leiden ist ihm willkommen, jeder Schaden, jede Schmach, jede Beleidigung; er empfängt sie freudig als Gelegenheit, sich selbst die Gewißheit zu geben, daß er den Willen nicht mehr bejaht, sondern freudig die Partei jedes Feindes der Willenserscheinung, die seine eigene Person ist, ergreift.“ Dies nennt der Vf. „Quietiv des Willens“. „Den Leib nährt er kärglich, greift zum Fasten, ja zur Kastrierung und Selbstpeinigung, um durch stetes Entbehren und Leiden den Willen mehr und mehr zu brechen und zu töten, den er als die Quelle des eigenen und der Welt leidenden Daseins erkennt und verabscheut. Kommt endlich der Tod, der diese Erscheinung jenes Willens auflöst, dessen Wesen hier durch freie Verneinung seiner selbst schon längst bis auf den schweren Rest, der als Belebung dieses Leibes erschien, abgestorben war: so ist er, als ersehnte Erlösung, hochwillkommen, und wird freudig empfangen. Mit ihm endigt hier nicht, wie bei Anderen, bloß die Erscheinung, sondern das Wesen selbst ist aufgehoben,

welches hier noch in der Erscheinung und durch sie ein schwaches Dasein hatte, welches letzte mürbe Band nun auch zerreist. Für den, welcher so endet, hat zugleich die Welt geendet (S. 550)." In einem solchen Gemüte wohnt denn schon in diesem erscheinenden Leben die wahre Himmelsruhe, die ewige Seligkeit. Aber diese „Wiedergeburt" ist nicht durch Vorsatz zu erzwingen, sondern muß aus dem innersten Verhältnis des Erkennens zum Wollen des Menschen hervorgehen und als „Gnadenwirkung" (obgleich in ihr als die einzelne Erscheinung die ursprüngliche ewige Freiheit des Wollens unmittelbar hervortritt) plötzlich und von außen ihm angeflogen kommen. Übrigens zeigte sich diese Heiligkeit von Anfang an in dem beneidenswerten Leben vieler Heiligen und schöner Seelen unter den Christen und noch mehr unter den Hindus; ihre Vorschriften sind im Christentum freilich durch das fremde Element der jüdischen Glaubenslehre entstellt, im Sanskrit aber rein und deutlich ausgesprochen, und auch die ihnen zum Grunde liegende Lehre vom Wesen der Welt findet sich in den Mythen desselben symbolisiert (was der Vf. durch mehrere Beispiele erläutert); aber rein von allem Mythischen und abstrakt ist ihr Wesen hier ausgesprochen. Wer sie näher kennen lernen will, wird an mehrere indische Bücher, außerdem an die Biographie vieler solcher Heiligen und vorzüglich an die Autobiographie der Frau von Guion als ihren ungetrübten Spiegel verwiesen. Zuletzt bekennt der Vf. frei, daß, indem er auf dem Standpunkt der Philosophie stehen bleiben müsse, freilich diese Erlösung der Welt als Auflösung in Nichts erscheine. „Was nach gänzlicher Aufhebung des Willens übrig bleibt, ist für alle die, welche noch des Willens voll sind, allerdings Nichts. Aber auch umgekehrt ist denen, in welchen der Wille sich gewandt und verneint hat, diese unsere so sehr reale Welt mit allen ihren Sonnen und Milchstraßen — Nichts! Das wahre Sein also würde erst nach dieser Vernichtung offenbar werden.

Rez. glaubt nach dem über den theoretischen Teil derSchrift Bemerkten über diese ethischen Ansichten nichts weiter hinzusetzen zu dürfen, und führt daher nur in gedrängter Kürze Herrn Rätzes Urteil an. Dieser verkennt nicht, daß die

Schopenhauerschen Ideen über Freiheit, Tugend, Selbsterkenntnis und Besserung einige Punkte vortrefflich erleuchten (auch Rez. will dies durchaus nicht in Abrede sein), im ganzen aber sei das moralische Bewußtsein völlig entstellt. Den Hauptfehler findet er darin, daß Herr Schopenhauer die moralische Seite der Welt nur unvollkommen und nach ihrer düstersten Seite, die religiöse aber gar nicht abgebildet habe. Nur dadurch lasse sich sein Abscheu gegen die Welt begreifen, in der doch der religiöse Sinn die Fürsorge Gottes als gütigen Vaters erkenne. Nur dadurch entstehe ihm die Welt als Bild des Jammers, da der Fromme im heiligen Willen und Leben einen unvergänglichen sich nie verzehrenden Stoff zu einer unveränderlichen göttlichen Seligkeit finde, den Vorschmack der künftigen, die wir in freudiger Hoffnung festhalten. Herr Schopenhauer verkenne ganz die innere Einheit des Willens mit dem moralischen Gesetz; dieses sei ja nichts den Menschen Fremdes, erst durch eine spekulative Erkenntnis von dem *princ. individuationis* zu erlangendes, sondern der Wille selbst, der nur in sich einzugehen, sich selbst zu erkennen brauche, um zu seinem Bewußtsein zu gelangen. Daher denn die Schopenhauersche Mortifikation des Willens dem moralischen Bewußtsein und dem christlichen Glauben gleich sehr widerstreite. Der Mensch brauche nicht allem sinnlichen Genusse zu entsagen, nicht durch Selbstqual auf seine Vernichtung auszugehen; sondern wenn er nur nicht Unrecht tue, sei Befriedigung der Neigungen erlaubt, ja insofern sie vielfältig Mittel zur geistigen und moralischen Ausbildung sind, von der Vernunft sogar geboten, weil beim Tugendhaften die moralischen und religiösen Gefühle mit den sinnlichen verschmelzen, und ihnen die Natur des Himmlischen geben. Wir heben nun einige einzelne Punkte hervor, teils um ihrer Wichtigkeit willen, teils um unsere früheren Urteile über beide Schriften zu rechtfertigen und zu erläutern. Einen Hauptpunkt bildet die richtige Bestimmung der Freiheit. Nach Herrn Schopenhauer ist der Wille an sich zwar völlig frei, über seine Erscheinung aber, über die Natur, herrscht strenge Notwendigkeit. Von dieser sind denn auch die einzelnen Menschen nicht ausgenommen, ihre Handlungen durchweg not-

wendig. „Da aber dennoch jener freie Wille es ist, was in der Person und ihrem ganzen Wandel sichtbar wird, sich zu diesem verhaltend, wie der Begriff zur Definition, so ist auch jede einzelne Tat derselben dem freien Willen zuzuschreiben, und kündigt sich im Bewußtsein als solche an.“ Aber die gebildete Reflektion widerspricht diesem Bewußtsein mit Recht; und was man gewöhnlich Freiheit des erscheinenden Willens nennt, ist eine irrige Vorstellung, die nur aus einer zu abstrakten Betrachtung des Willens entspringt. Wir sagen: „Der Mensch kann sittlich oder unsittlich handeln“ nur deshalb, weil wir ihn nur unvollständig kennen; wäre unsere Kenntnis vollständig: so würden wir mit vollkommener Notwendigkeit die notwendig erfolgende Willensäußerung vorhersagen. Nur dem ewigen, außerzeitlichem Grunde nach ist also der Wille frei; diese Freiheit aber tritt nie in die Erscheinung, außer in dem einen schon oben angeführten Falle, in der absoluten Selbstverneinung, wo der unauflösliche Widerspruch, wodurch der völlig mortifizierte Wille von den Motiven frei wird, nur dadurch möglich wird, daß diese Freiheit nicht von dem Willen ausgeht, sondern von einer veränderten Erkenntnisweise“. — Außer diesen letzten Sätzen, welche nach unserer Ansicht als Mythologie erscheinen, stimmen wir vollkommen hiemit überein. Was erinnert nun Herr Rätze dagegen? Er tadelt zuerst, daß Herr Schopenhauer die Vernunft ganz von dem Willen trenne. Vielmehr fielen beide zusammen. Offenbar dem tiefsten Grunde nach ein falscher Vorwurf, da auch für Herrn Schopenhauer die Vernunft mit dem sittlichen Willen ein und dasselbe ist, nur daß er nach einer oft auseinandergesetzten Terminologie, was für andere Vernunft heißt, Erkenntnis nennt. Herr Rätze erklärt sich dann sehr wahr und einleuchtend gegen die Behauptung, daß die Freiheit nur in der intelligiblen Welt sei. „Eine Freiheit, die nur dem Willen als Ding an sich zukommt, und an der unser individueller, in der Erscheinung getretener Wille nicht Teil nimmt, kann von keinem großen Interesse für uns sein.“ Er unterscheidet daher sehr richtig für den menschlichen Willen zwei spezifisch verschiedene Willensvermögen, das sinnliche, empirische, durch die Neigungen bestimmte, und das sitt-

liche, reine, in der Erkenntnis des moralischen Gesetzes uns einwohnende. Die höchste Freiheit des Menschen besteht nun in der Unabhängigkeit des reinen Willens von dem sinnlichen, so daß also die Freiheit in dem sittlichen Menschen wahrhaft verwirklicht wird. Tugend ist Freiheit, in der Sünde sind wir Knechte. Was kann wahrer und zugleich deutlicher und einfacher sein, als dieser Satz? Hier also zeigt der Vf. einen klaren Blick. Aber wie nun weiter? Nach der gegebenen Auseinandersetzung wäre nur die tugendhafte Handlung frei, die nicht tugendhafte unfrei, und die Freiheit könnte sehr wohl mit der strengsten Naturkausalität bestehen, indem ein gewisses Maß sittlicher Stärke eine gewisse Kraft der sinnlichen Neigung überwände, ein anderes aber nicht, wo jene dann nicht frei wäre; und das Entstandensein der sittlichen Gesinnung selbst nach strenger Naturkausalität der Freiheit ihrer Wirksamkeit (die ja auf das Wirken, nicht auf das Gewirktsein, sich bezieht) nicht den geringsten Abbruch täte. Ganz anders Herr Rätze. „Nach der allgemeinsten Bedeutung der Freiheit (sagt er S. 32), als der völligen Unabhängigkeit der Wirksamkeit der Kräfte eines Wesens, ist jedes Wesen frei, gleichviel vernünftig oder unvernünftig. Also völlig unabhängig wirken die Kräfte eines Wesens in der Natur, der geworfene Stein wäre, obgleich geworfen, völlig frei? Diese falsche Auffassung wiederholt sich denn überall, am deutlichsten bei der menschlichen Freiheit. Im Menschen nämlich soll, obgleich nach dem Früheren nur der sittliche Wille als frei erschien, nun der Wille immer frei sein. „Die Oberherrschaft des niederen Begehrungsvermögens ist immer aus einer freiwilligen Hingebung des vernünftigen Willens in den Dienst des niederen entsprungen, und da durch diese Hingebung der vernünftige Wille nicht vernichtet, sondern nur verdunkelt und geschwächt wird: so bleibt immer das Vermögen in ihm, sich wieder von der Sklaverei der Neigungen loszureißen“ (S. 61). Er ist also ein freier Sklave, und überhaupt sehen wir zwei Naturkräfte sich gegenüber, von denen die eine, als in ihrem Wesen über alle Naturkausalität erhaben, dennoch nach den Gesetzen der Naturkausalität von der anderen beschränkt wird. Der Vf. unterscheidet eine höchste Wirksamkeit der

Freiheit, die moralische, von der natürlichen, „weil der völlige Gebrauch des moralischen Freiheitsvermögens erst aus Freiheit errungen werden muß“ (S. 67). Die Hauptbedingung dazu ist Selbsterkenntnis, die in einer Erkenntnis der Heiligkeit Würde und Erhabenheit des im Moralgesetz angedeuteten vernünftigen Willens besteht. „Der Wille ist zwar schon überall real, aber von Begierden geschwächt und unterdrückt, muß er den Selbstzweck seines Wollens dadurch realisieren, daß er sich denselben auf das lebendigste in das vernünftige Bewußtsein zu bringen und durch Wachsamkeit zu befestigen sucht“. Dadurch soll nun freilich der Widerspruch gehoben werden; aber warum nennt man die natürliche Freiheit „Freiheit“, wenn sie doch eigentlich Sklaverei ist, warum spricht man von dem sittlichen Willen als real, so lange er erst real werden soll, warum wird überall der sittliche Wille, als die Sittlichkeit schaffend angegeben, der doch noch nicht da ist, sondern erst in der Sittlichkeit entstehen soll? Auf diese freilich leider, fast über unsere ganze neuere Moralphilosophie verbreitete, höchst unphilosophische Verwirrung paßt einmal recht Herrn Schopenhauers Lieblingsausdruck: „Hölzernes Eisen!“ Zu des Letzten paradoxen Behauptungen gehört u. a. auch die, daß der moralische Wert eines Menschen sein ganzes Leben hindurch auf keine Weise verändert werden könne. Alle seine Handlungen wären ja nur die Objektivierung, die Zersplitterung seiner Idee, seines intelligiblen Charakters, und dieser als außerzeitlicher, unteilbarer, unveränderlicher Willensakt müsse deshalb stets derselbe bleiben. Alle Veränderungen also, von denen man hier und dort so viel höre, seien nur Schein und Täuschung, nur Veränderungen der Erkenntnis der Weltansicht, der an sich gleichgültigen Motive, während das sittliche oder unsittliche Prinzip derselben stets gleich bleibe. Herr Rätze widerspricht dieser verwirrenden und verwirrten Ansicht. Gibt man aber einmal zu, daß das Moralgesetz in jedem Menschen zu jeder Zeit als freies Prinzip des Willens liegt, die Sittlichkeit also nur durch den freien sittlichen Willen auch in dem Nichtsittlichen gewirkt wird, oder was werden soll, schon da war, ehe es da war: so sind die soeben angeführten Hirngespinste und viele andere ähnliche nicht zu ver-

meiden, und die Konsequenz verdient unseren höchsten Beifall, welche sie frei und offen bekennt. Übrigens liegt die Auflösung dieser Schwierigkeiten klar vor dem unbefangenen Blick. Man gewöhne sich nur, nicht Abstrakta in der menschlichen Natur, sondern Konkreta wirksam sein zu lassen. Das Sittengesetz, der sittliche Wille sind Abstrakta, die nur im menschlichen Erkennen als Begriffe, sonst nirgends sind. Sollen sie in irgend einem Menschen wirksam sein: so müssen sie dieses einzelnen Menschen einzelnes Wollen werden, dies Wollen aber hat mit allem übrigen Seienden gemein, daß es nirgends früher ist, ehe es ist. In diesem einfachen Satze liegt der ganze Zauber.— Die Widersprüche in Herrn Rätze's Grundansichten müssen sich übrigens überall wiederholen. Nach S. 39 ist Tugend durchaus nur „durch Vernunfterkenntnis möglich, weil einer bloß blinden Wirksamkeit des Willens weder Wahl noch Zurechnung beizulegen ist"; S. 141 dagegen heißt es: „Solche Glücklichen, welche das Rechte und Himmlische durch eine weise und christliche Erziehung lieben, hochschätzen und befolgen lernen, ehe sie dasselbe recht kennen und mit völliger Freiheit ergreifen konnten, sind nun zugleich solche Edle, bei denen das rein vernünftige und göttliche Wollen in das ganze Begehrungsvermögen übergegangen ist und aus allen Reden, Mienen, Gebärden und Handlungen in himmlischer Glorie hervorstrahlt." Hier gibt er also der vor dem Erkennen gewordenen Sittlichkeit sogar den Vorzug, während sie vorher überhaupt nicht Sittlichkeit sein sollte. Auch hat er den Satz Schopenhauers, daß die abstrakte Erkenntnis des Moralgesetzes nicht Tugend hervorzubringen vermöge, nicht gefaßt: denn dadurch soll weiter nichts gesagt werden, als was er S. 135 selbst ausspricht, daß „der menschliche Wille nicht durch Erkenntnis, sondern durch das Gefühl des Rechten, Guten und Heiligen, das aus der Erkenntnis entspringt (aber auch ohne sie entspringen kann) nach seinem eigenen Geständnis bestimmt wird." Ohne uns daher bei den übrigen Widersprüchen aufzuhalten, an denen diese in bezug auf das zum Grunde liegende Gefühl treffliche Schrift reich ist, fassen wir noch in den Hauptzügen das in ihr aufgestellte Verhältnis der Vernunft zur christlichen Offenbarung zusammen.

(No. 229.)

Nach dem Vf. nämlich kann der Mensch zwar an sich durch sein natürliches Freiheitsvermögen sich zur vollkommenen Tugend erheben; aber die Erfahrung so vieler Jahrtausende zeigt dennoch, daß es außer Christus keinem Menschen wirklich gelungen ist. Diesen also hat uns der Allwissende, der alle unsere Bedürfnisse vollkommen kennt, zu einem Beistand unserer Tugend gegeben, dessen niemand entbehren kann. Sein Beispiel begeistert uns, seine Gebote geben uns bei der Verwirrung der Welt eine sichere Norm des Handelns, seine freilich mit manchem Sinnlichen (welches aber für den Menschen notwendig ist) verbundenen Verheißungen vom ewigen Leben flößen uns Stärke ein, der Welt zu entsagen. So werden wir denn voll der Liebe und des Glaubens. Die Liebe (als christliches Prinzip) bringt eine harmonische Entwickelung der moralischen und sinnlichen Vermögen im jugendlichen Gemüte hervor, wodurch die Naturtriebe gezähmt werden noch ehe sie einmal den Sieg versuchen konnten. Daher sie als Motiv dem des natürlichen Menschen, der Achtung vor dem Gesetz, weit vorzuziehen ist. Der Glaube „ist die aus dem Selbstwollen der sich selbst erkennenden praktischen Vernunft hervorgehende Überzeugung von der absoluten Gültigkeit ihrer Aussprüche über Gott, Religion, Freiheit und Unsterblichkeit, und über die Göttlichkeit der christlichen Offenbarung, die sich ohne Untersuchung und Beweis auf den ersten Blick kundgibt". „Er weist daher alle Prüfung zurück, und wie das Kind nicht an der Rechtschaffenheit seiner Eltern zweifelt: so verwirft der Gläubige alle Spekulationen der Vernunft unbedingt, welche ihm entgegen sind." „Das helle Licht der Aufklärung durch Naturbegriffe und theoretische Vernunft kann die Heiligkeit des Glaubens nicht beleuchten, weil dies außer dem Gebiet der Natur und der mechanischen (?) Vernunftgesetze liegt." (S. 117). „Die Glaubenslehre will rein historisch gefaßt sein und es kann nichts Vernunftwidrigeres gedacht werden, als wenn es ein Individium unternimmt, die Lehre und Taten desjenigen, der alle Menschen an Weisheit, Tugend und Heiligkeit unendlich übertrifft, zu verwerfen, weil sie nur nach moralischen, nicht aber nach

theoretischen Vernunftgesetzen durchgängig begriffen werden können?" (S. 155). Daher der Vf. die rationalistische Erklärung der Bibel als irreligiös verwirft. „Das Naturalisieren des Evangeliums ist ein Erklären seiner Geheimnisse aus dem Gesetz der Naturkausalität, und insofern wohl etwas Vernünftiges, aber nichts Religiöses. So hat z. B. die Erklärung der Auferstehung aus natürlichen Ursachen gerade soviel religiösen Wert als der Satz, wie die Ursache, so die Wirkung. Denn der Religionsglaube wird dadurch nicht im mindesten erhöht oder bestärkt, wohl aber geschwächt, und einer religiösen Tatsache der religiöse Geist entzogen." — Ohne uns in eine genauere Prüfung einzulassen, die uns zu weit führen würde, legen wir, übrigens von der Göttlichkeit und den herrlichen Einflüssen des Christentums durchdrungen, dem Vf. folgende Fragen zu ernster und aufrichtiger Beantwortung vor. Hat das Christentum wirklich den (doch auch früher nur relativen) Mangel ausgefüllt, und irgend einen Menschen zur vollkommenen Tugend erhoben? — Sind Wunder wirklich religiöse Tatsachen? Und wenn religiöse Tatsachen nicht wahr sind, sollten sie deshalb doch als wahr behauptet werden; und gibt es außer ihnen nicht genug Anderes, wodurch in uns und unseren Brüdern Religion und Sittlichkeit gefördert werden können? Oder ist ein gegebener Buchstabe größer als der lebendige Geist Gottes im Menschen; ja vermag jener überhaupt etwas ohne diesen?

Außer den beurteilten vier Büchern enthält die Schopenhauersche Schrift, wie schon der Titel sagt, eine Kritik der Kantischen Philosophie (S. 591—721). Was er diesem großen Lehrer, dem er in der Einleitung die tiefste Ehrfurcht auch als seinem Lehrer bezeugt, als Verdienst anrechnet, was er tadelt, wird man im allgemeinen schon aus des Vfs. eigener Ansicht schließen können. Im ganzen setzt er seinen Fehler „in einen Mangel an großartiger Einfalt und naiver Aufrichtigkeit". Er besann sich nicht genug, sah nur am Anfange seiner Untersuchungen scharf und kombinierte später mehr blind und gleichsam mechanisch; daher seine vielartigen, verwirrten Erklärungen (z. B. von Verstand und Vernunft), sein Wohlgefallen an der Wiederkehr gewisser Vielheiten in den Ein-

teilungen, deren Mangel er dann willkürlich und ohne Nachdenken ausfüllte. So werden dann die Kategorien, die Paralogismen, die Antinomien in ihrer Oberflächlichkeit und Leerheit aufgedeckt. Wir finden hier viel Gutes nach der Art wie es früher Aenesidem und desselben Vfs. Kritik der theoretischen Philosophie gegeben hat (ob der Vf. es davon unabhängig aufgefunden oder nicht, erhellt aus keiner Stelle deutlich); in manchem aber tut er Kant offenbar Unrecht. So z. B. wenn er ihn S. 797 wegen des Ausdrucks „praktische Vernunft" tadelt, und ihm die Meinung andichtet, daß er „vernünftig handeln" und „sittlich handeln" für dasselbe ausgegeben. Dies ist Kant nie eingefallen; nicht die praktische Vernunft im allgemeinen, sondern die reine praktische Vernunft ist ihm mit der Sittlichkeit gleich, und wie unvollkommen also auch dieser Ausdruck sein mag, gegen des Vfs. Vorwürfe kann er vollkommen gerechtfertigt werden, ja dieser will und sagt völlig dasselbe, da ihm ja ebenso die Sittlichkeit nichts ist als die „reine das *princ. individuationis* begreifende Erkenntnis". Die empirisch-praktische Vernunft bezieht sich bei Kant auf Nutzen und Glückseligkeit, und „vernünftig" und „sittlich" handeln sind ihm also durchaus verschieden.

Den Stil des Buches haben wir schon gelobt. Dem Feuer und der Lebendigkeit des Vfs. verbirgt sich selten der bezeichnendste Ausdruck, und anschauliche Bilder geben ihm zuweilen dichterischen Schwung. Nur wiederholen sich manche derselben zu oft. — Gegen andere philosophische Schriftsteller braucht der Vf. zuweilen unziemliche Ausdrücke. Wir werfen ihm nicht die Schärfe seiner Urteile, nicht das wohl oft übertriebene Selbstgefühl vor (beide sind bei Aufstellung neuer Ansichten kaum zu vermeiden); aber jedes Ding muß mit seinem wahren Namen genannt, und was Fehler der Einsicht ist, nicht mit Ausdrücken gebrandmarkt werden, die man sonst vom Charakter braucht. Mag er immerhin Kant's und anderer berühmter Philosophen Behauptungen ungereimt und Hirngespinste nennen, wir haben nichts dagegen: wenn er aber von der Fichteschen Philosophie S. 181 und öfter als von „Windbeuteleien" spricht und 249 sagt: „Man hätte sich nicht in diesen letzten 20 Jahren heute von diesem, morgen von

einem anderen Windbeutel naseführen lassen und nicht das sich so bedeutend ankündigende 19. Jahrhundert in Deutschland mit philosophischen Possenspielen eröffnen sollen, die man über Kant's Grabe aufführte": so halten wir diese Sprache für eines Philosophen höchst unwürdig. F. E. B.

10.

Intelligenzblatt der Jenaischen Allgem. Literatur-Zeitung. No. 10. Februar 1821. Literarischer Anzeiger. Anti-Kritiken. Notwendige Rüge erlogener Zitate. Sprüche Salom. 30, 6.

Wenn die Herren, welche das edle und tapfere Gewerbe treiben, nicht anonym herausgegebene Bücher öffentlich anonym anzugreifen, meine Schriften mit dem vollen Maß ihres Tadels überschütten, sie herabsetzen, verdammen, sie für schlecht, unwahr, verkehrt, sich selber widersprechend und fast an Wahnsinn grenzend erklären; so habe ich dagegen nicht das Mindeste einzuwenden, finde es vielmehr ganz in der Ordnung, den Gesetzen der Natur gemäß, welche bestimmte, daß Jegliches durch das ihm ganz Heterogene zum Widerstreben und Haß erregt werde, finde es meinen Erwartungen vollkommen entsprechend. Ja ich kann aufrichtig sagen, daß ich dergleichen mit einer gewissen Befriedigung wahrnehme. Daher ist gewiß, daß so etwas, wie eine Antikritik, niemals von mir ausgehen kann.

Hingegen sind Lügen und Verleumdungen es allein, welche nicht stillschweigend über sich ergehen zu lassen, Jeder sich selber schuldig ist, weil Schweigen hiebei meistens soviel gilt, als Unterschreiben. So zwingen nun auch mich Lügen und Verleumdungen zu dem, wozu mich sonst nichts in der Welt hätte bringen können, nämlich redend in einer Literaturzeitung aufzutreten.

Wenn nämlich so ein anonymer Herr, indem meine Schriften sein Thema sind, am Anfange oder am Ende eines kürzeren oder längern Satzes dieses Zeichen —"— macht und dadurch (wie jeder aus der Leseschule weiß) anzeigt, das jetzt Folgende, oder das eben Vorhergegangene seien meine Worte, nicht seine; dann aber es doch nicht meine Worte sind, sondern

entweder ein sehr heterogenes Gemisch meiner Worte und Perioden mit seinen Worten und Perioden; — oder aber eine verkrüppelnde Zusammenziehung meiner Periode, bewerkstelligt durch Auslassung der Zwischensätze, welche eben den wahren Sinn der ganzen Periode bestimmten; — oder nun endlich gar ein Monstrum von einer Periode, gebildet durch Zusammenfügung einzelner Phrasen, die zwar ursprünglich mir angehören, aber in meinem Buch weit auseinander auf mehreren verschiedenen Blattseiten zerstreut stehen und jede an ihrem Platz und in der Verbindung, darin sie vorkommt, allein einen richtigen Sinn ausdrückt und ihre wahre Bedeutung hat; wenn nun vollends so einer monstrosen Periode noch eine Menge Sätze und Gedanken eingeflochten sind, die ich gar nie und nirgends ausgesprochen habe, und nun dieses ganze abscheuliche Machwerk durch das ihm angehängte Zeichen —“— als meine authentischen Worte abgedruckt dasteht: — wenn, sage ich, so ein anonymer Herr sich solche empörende Verfälschungen erlaubt: so bezichtige ich, öffentlich und nicht anonym, ihn anonymer verleumderischer Lüge. Nun sage ich, daß alles dieses geschehen ist in der Jenaischen Literaturzeitung, in jenem Machwerk, welches im Jahrgang 1820 die Nummern 226—229, und die Seiten 377—403 einnimmt. Ich will nunmehr die einzelnen Stellen nachweisen, welche dort also lügenhaftermaßen durch das Zeichen —“— als meine authentischen Worte angeführt stehen.

S. 389 unten bis 390 oben steht als meine Worte angeführt, was so und in solcher Verbindung nie von mir geschrieben worden (1). — Ebensowenig ist die gleich darauf mit „ die Fähigkeit“ anhebende Periode jemals von mir geschrieben worden (2). — Nirgends in meinem Buche steht die S. 394 zitierte Periode „die Alleinschätzung usw.“; (3) — nirgends die darauf folgende, fast sinnlose Periode „zur Ausdehnung usw.“ bis „dem Unrecht“; (4) — nirgends die dann folgende lange Periode „obgleich er wohl in dunkler Ahndung usw.“, wie wohl derselben Ausdrücke, die ich gebraucht habe, eingemischt sind (5). — S. 394 unten hebt eine sehr lange Periode an, welche S. 395 mit den Worten „Mortifikation des Willens

um ihrer selbst willen wollen", endet: — Auch dieses ganze elende Geschmiere wird, durch das am Ende stehende Zeichen —"— für meine Worte ausgegeben: Aber nirgends ist diese Periode bei mir zu finden, wenngleich auch sie, um den Betrug zu maskieren, mit einzelnen Ausdrücken von mir ausstaffiert ist (6). Nie und nirgends habe ich gesagt, der Mensch wisse sich zugleich mit dem Lamme zerfleischt, mit dem Grase zernagt, mit dem Metall zersplittert und aufgelöst (7), nirgends, daß man Keuschheit geloben soll: (8) — und dieses alles wird als ein Zitat meiner eigenen Worte abgedruckt! — Nirgends habe ich gesagt, was gleich darauf unter meinen eigenen Worten angeführt wird, der Heilige greife zur Kastrierung (9). — S. 397 endet mit den Worten „einer veränderten Erkenntnisweise" eine lange Periode, die ebenfalls durch das Zeichen —"— mir beigelegt wird, obgleich ich sie nie geschrieben habe und alle ihre Ausdrücke meinem Stile völlig fremd sind. (10). — Dieses schändliche Verfahren nun erkläre ich für verleumderisches Lügen.

Gesetzt, diese meine Anschuldigung wäre nicht begründet: so ist, da sie kein Urteil, sondern eine bloße *quaestio facti* betrifft, ihre Widerlegung die leichteste Sache von der Welt. Der anonyme Herr, der übrigens mit Namen J. E. Beneke heißt, zirka 22 Jahre alt ist und noch im letzten Sommer als Student meinen Vorlesungen beigewohnt hat, darf nur Seite und Zeile aus meinem Buche anführen, wo die oben von mir spezifizierten Sätze stehen, welche er als unmittelbar meine Worte zitiert hat: von der Richtigkeit seiner Angabe kann sodann sich Jeder, durch Aufschlagen meines Buches, sogleich überzeugen. Kann er dieses leisten: so will ich diese meine Anschuldigungen als höchst ungerecht ihm öffentlich abbitten. Kann er aber das nicht: so helfen hier keine Ausflüchte; jede andere Ausrede, er mag sie wenden, wie er will, wird ebensowohl als sein Stillschweigen, als Bekenntnis seiner verleumderischen Lüge anzusehen sein. Dann hat er, durch diese seine Ausarbeitung über mein Werk nicht bloß ein Probestück seiner Urteilskraft abgelegt, sondern auch eines seiner Redlichkeit.

Solche lügenhafte Angaben dürfen umso weniger ungerügt

bleiben, als heutzutage jeder Vernünftige, wenn er eine Literaturzeitung zur Hand nimmt, allenfalls nach den angeführten Worten des Verfassers sich einen Begriff vom Buche zu machen sucht, und nicht nach dem Urteil des anonymen Herrn, da dieses heutzutage bei jedem Gebildeten auf seinen wahren Wert gesetzt steht, nämlich auf den der Meinung eines Individuums, welches des Mantels der Anonymität bedarf, hauptsächlich zur Vermummung seiner Obskurität und äußersten Unbedeutsamkeit: wie dies mein Fall wieder aufs deutlichste ausweist.

Ich will Niemanden wehren durch Beschreibung und Bestreitung meines Werkes sich seinen Unterhalt zu verdienen, und Keiner, er mag über und gegen mich sagen, was er will, hat dabei irgend eine Gegenwirkung von mir zu besorgen. Allein, wenn, bei solchen Ausarbeitungen, das Zeichen —"— gemacht wird, so daß nun ich der Redende sein soll, da muß schlechterdings jedes folgende Wort von mir herrühren und zwar genau in der Verbindung und Stellung, in der man es abdrucken läßt. Will man hingegen bloß meine Gedanken referieren, wie man sie aufgefaßt hat; so muß dies natürlich ohne das Zeichen —"— geschehen: dann bin ich nicht kompromittiert; es liegt dann offen, daß hier der anonyme Herr spricht und nicht ich: und da versteht sich ja von selbst, daß nicht alles, was er sagt, darum auch wahr ist.

Berlin, den 6. Januar 1821. Arthur Schopenhauer.

Antwort des Rezensenten. Sprüche Salom. 30, 32.

Nie ist vielleicht einem Rezensenten die Beseitigung einer Rüge so leicht gemacht worden, als mir die der voranstehenden. Um meine Antwort so kurz als möglich zu fassen, habe ich die Anklagen derselben mit Zahlen versehen und lasse ohne weitere Einleitung meine Bemerkungen folgen. Was mit (") eingeschlossen ist, sind genau Worte des Vf.; die von mir in meiner Rezension angeführten sind zur Erleichterung der Vergleichung kursiv gedruckt worden. Was mit [] umschlossen ist, enthält die Erklärung der Personenwörter usw. aus dem Vorigen. Auslassungen sind durch (usw.) bezeichnet worden, was

ich mir zur Ersparung des Raums erlauben mußte. Dafür ist die Wiederanknüpfung genau angegeben.

1. In Herrn Schopenhauers Buch S. 256 Zeile 4 v. u. heißt es: „Wenn man durch die Kraft des Geistes gehoben, die gewöhnliche Betrachtungsart der Dinge fahren läßt, aufhört usw." Nach mehreren Negationen fährt der Vf. S. 257 Zeile 7 v. o. in derselben Periode fort: „sondern, statt alles diesen, die ganze Macht seines Geistes der Anschauung hingibt, sich ganz in diese versenkt und das ganze Bewußtsein ausfüllen läßt durch die ruhige Kontemplation des gerade gegenwärtigen natürlichen Gegenstandes, sei es" usw. Ebendas. Zeile 10 v. u. der Nachsatz derselben Periode (die eine volle Seite in gr.-8° einnimmt): „dann ist, was also erkannt wird, nicht mehr das einzelne Ding als solches; sondern es ist die Idee, die ewige Form, die unmittelbare Objektität des Willens auf dieser Stufe; und eben dadurch ist zugleich der in dieser Anschauung Begriffene nicht mehr Individuum; denn das Individuum hat sich eben in solche Anschauung verloren; sondern er ist reines, willenloses, schmerzloses, zeitloses Subjekt der Erkenntnis". — Fehlt bei Herrn Schopenhauer irgend ein Wort, welches ich in meiner Rez. als ihm angehörig angeführt habe? Nur ist der übermäßig lange Satz durch Auslassung unwesentlicher Erläuterungen abgekürzt, unnötig wiederholte Hauptwörter sind durch Personenwörter ersetzt und was der bloß grammatischen Umänderungen mehr sind. Wir fragen Herrn Schopenhauer auf sein Gewissen, ob dadurch der Sinn seiner Behauptungen im geringsten entstellt wird; unsere Leser aber, welche sich die Mühe der Vergleichung nehmen wollen, ob er nicht vielmehr klarer und anschaulicher dadurch hervortritt.

2. Die („) sind vom Setzer statt an das Ende der vorhergehenden Periode (der eben angeführten wörtlichen Zitation) an den Anfang der folgenden gesetzt worden. Dort fehlen sie, so wie an dem Ende der falsch damit bezeichneten Periode. Herr Schopenhauer konnte also dies Versehen des Setzers leicht selbst finden.

3. Schopenhauer S. 478 heißt es, wo vom „Egoismus" die Rede ist, Zeile 5 v. u. „und während jedes [Individuum] sich selbst als der ganze Wille und die ganze Vorstellung unmittel-

bar gegeben ist, sind die übrigen ihm nur als seine Vorstellungen gegeben: daher geht ihm sein eigenes Wesen und dessen Erhaltung allen anderen vor". — In der angeführten Stelle stehen alle in meiner Rez. angegebenen Ausdrücke wörtlich, außer „Alleinschätzung", welches Rez., als mit der Ansicht des Vfs. vollkommen übereinstimmend, aus den letzten Worten nur zusammenzog. Wem diese noch nicht genügen sollten, der lese S. 478 in der Mitte die Worte: „Aus den angegebenen beiden notwendigen Bestimmungen nun erklärt es sich, wie jedes in der grenzenlosen Welt gänzlich verschwindende und zu Nichts verkleinerte Individuum dennoch sich zum Mittelpunkt der Welt macht, seine eigene Existenz und Wohlsein vor allen anderen berücksichtigt, ja, auf dem natürlichen Standpunkte alles andere dieser aufzuopfern bereit ist, bereit ist, die Welt zu vernichten, um nur sein eigenes Individuum, diesen Tropfen im Meer, etwas länger zu erhalten." — Ist das nicht „Alleinschätzung"? — Über das Übrige vgl. Anm. 1.

4. Schopenhauer S. 480 Zeile 5 v. u. heißt es: „Indem nun aber der Wille [„zum Leben"; siehe zwei Zeilen vorher] jene Selbstbejahung des eigenen Leibes in unzähligen Individuen nebeneinander darstellt, geht er, vermöge des Allen eigentümlichen Egoismus, sehr leicht in einem Individuo über diese Bejahung hinaus bis zur Verneinung desselben im anderen Individuo erscheinenden Willens. Der Wille des ersteren bricht in die Grenze der fremden Willensbejahung ein" usw. In der Mitte von S. 481 (wo diese letzten Worte stehen) heißt es: „Dieser Einbruch in die Grenze fremder Willensbejahung ist von jeher deutlich erkannt, und der Begriff desselben durch das Wort Unrecht bezeichnet worden". — Kein Wort meiner Anführung fehlt, nur habe ich der Kürze halber die Zeitwörter „hinausgehen" und „einbrechen" in die Hauptwörter „Ausdehnung" und „Einbruch" (dies steht noch dazu in der zweiten Stelle) verwandelt; und das Wort Unrecht von der Wiederholung seiner Erklärung an den Ort versetzt, wo diese wörtlich zum ersten male gegeben wurde. Ist dadurch der Sinn Unsinn geworden?

5. In der Urschrift meines Manuskripts fehlen die („). Der

Setzer hat sie aus Versehen doppelt gesetzt, da die vorhergehende Periode damit schloß. Das konnte Herr Schopenhauer aus dem Mangel aller korrespondierenden („) und dem Eintreten neuer („) in derselben Periode, wenn er wollte, selbst deutlich genug sehen.

6. Die („) gehören zur folgenden Periode, wo sie fehlen. Ganz also der Fall von Anm. 2, was Herr Schopenhauer wohl hätte merken können. Hienach braucht Rez. den Inhalt dieser Periode nicht wörtlich zu belegen. Die folgenden beiden Anmerkungen zeigen jedoch, daß die Gedanken Herrn Schopenhauer durchaus angehören.

7. S. 509 Zeile 7 u. folg. heißt es: „Wer also bis zu der besagten Erkenntnis gelangt ist, dem wird es deutlich, daß, weil der Wille das An sich aller Erscheinungen ist, die über Andere verhängte und die selbst erfahrene Qual, das Böse und das Übel, immer nur jenes eine und selbe Wesen treffen, wenn gleich die Erscheinungen, in welchen das Eine und das Andere sich darstellt, als ganz verschiedene Individuen dastehen, und sogar durch fernere Zeiten und Räume getrennt sind. Er sieht ein, daß die Verschiedenheit zwischen dem, der das Leiden verhängt, und dem, welcher es dulden muß, nur Phänomen ist, und nicht das Ding an sich trifft, welches der in beiden lebende Wille ist, der hier, durch die an seinen Dienst gebundene Erkenntnis getäuscht, sich selbst verkennt, in einer seiner Erscheinungen gesteigertes Wohlsein suchend, in der anderen großes Leiden hervorbringt, und so, im heftigen Drange, *die Zähne in sein eigenes Fleisch schlägt*, nicht wissend, daß er immer nur sich selbst verletzt, dergestalt durch das Medium der Individuation den Widerstreit mit sich selbst offenbarend, welchen er in seinem Inneren trägt. Der Quäler und der Gequälte sind Eins“. — Die Ausführung der kursiv gedruckten Worte ist von mir, ganz im Geiste des Vfs., nach welchem nicht bloß das Lamm und der Wolf, sondern auch das Gras und das Metall Erscheinungen eines und desselben Willens, als ihres Ansich, sind. Übrigens ist hier nicht einmal der Schein einer wörtlichen Anführung, da der Satz weder am Anfang, noch am Ende die ominösen („) hat.

8. Schopenhauer S. 547 „Freiwillige vollkommene Keusch-

heit ist der erste Schritt in der Asketik oder Verneinung des Willens zum Leben". Die Anführung sollte nicht wörtlich sein. Und ist dem Vf. an dem „Geloben" soviel gelegen?

9. „Kastrierung" ist ein Druckfehler statt Kasteiung; was der Vf. deutlich durch Vergleichung der übrigens völlig wörtlich abgedruckten Stelle (Schopenhauer S. 549) selbst sehen mußte.

10. In der Urschrift meines Manuskriptes fehlen die („). Sie haben in dem Abdruck keine korrespondierenden, woraus man das Versehen des Setzers leicht erkennen konnte. —

Die ganze Anklage läuft also (einige Druckfehler abgerechnet) darauf hinaus, daß ich einige zu lange Perioden des Vfs. zusammengezogen habe. Und unter den Druckfehlern ist kein einziger, der sich nicht dem Vf. ohne weiteres Nachdenken auf den ersten Anblick als solcher dartun mußte. Durch die Zusammenziehungen ist kein dem Vf. fremdes Wort hineingekommen, also auch nicht einmal der Schein da für eine Verfälschung des Sinnes. Und darum, wird jeder Leser fragen, solche Schmähungen? Ich habe auch so gefragt, und ich muß gestehen, ich wußte keine Antwort. Der einzige Grund, den ich zuletzt noch für den Zorn des Vfs. aufgefunden, ist der, daß ich ihm einige seiner Perioden zerstört, auf deren Bau er sich vielleicht etwas einbildet. Das sollte mir denn leid tun, aber mir gefielen sie nicht so und ich hielt es für Pflicht gegen meine Leser, sie abzukürzen. Wenn der Vf. von allen („) verlangt, daß sie die Worte des Vfs. ohne alle Zusammenziehung anführen sollen, und sich dabei auf die Leseschule beruft: so hätte er nur lieber an anderen Orten nachfragen sollen, da es in allen Rezensionen Sitte ist, selbst wo man eines Vfs. Gedanken mit ganz anderen Worten anführt, diese Anführung durch („) zu bezeichnen. Daß ich also von jeder Angabe dieser Art in meiner Rez. jedes Wort belegen kann, ist eine ganz ungewöhnliche diplomatische Genauigkeit. Legt der Vf. seine irrige Ansicht von den („) nicht ab, so muß ich ihn herzlich bedauern; er wird viel Ärger haben. So fiel mir nur eben heute Nachmittag (wo ich seine Rüge empfangen) die Rezension derselben Schrift des Vfs. in den letzten Blättern der Leipz. Literaturzeitung in die

Hände (Jan. 1821. No. 21), wo S. 163 die beiden in („) eingeschlossenen Perioden: „Wir wollen usw.“ und „Der Leib ist dem Subjekte usw.“ ebenso starke Zusammenziehungen enthalten (die letzte sogar aus mehreren Seiten). Herr Schopenhauer scheint also zu solchem Trübsal prädestiniert, und kann nur gleich eine Abschrift seiner Rüge an die dortige Redaktion senden.

Dies zu meiner Rechtfertigung. Zu dem Übrigen noch wenige Bemerkungen. Daß der Vf. meinen Namen erfahren hat, ist leicht erklärlich, da ich aus ihm hier in Berlin durchaus kein Geheimnis gemacht habe. Ich habe sogar (wegen eines Gesprächs mit Herrn Schopenhauer, dessen er sich wohl noch erinnern wird), ihm selbst mich nennen und zu weiteren wissenschaftlichen Erörterungen erbieten wollen, worüber er (wenn ihm daran liegt) die Zeugnisse unparteiischer Männer bei mir einholen kann. Überhaupt liegt mir an der Anonymität gar nichts, da ich allen meinen Rezensionen, mit Ausschließung jeder Rücksicht auf die Person des Vfs., einen wissenschaftlichen Wert zu geben suche. In den Wiener Jahrbüchern, wo es erlaubt ist, habe ich mich offen unterschrieben. Hier, wo dies nicht Sitte ist, und als Anmaßung hätte erscheinen können, wenigstens durch die Anfangsbuchstaben F. E. B. und durch einige deutliche Hindeutungen auf die in meinen Schriften geäußerten Ansichten zu erkennen gegeben, daß mir an der Versteckung nichts lag. Und so verzichte ich denn jetzt, da es nicht mehr als Anmaßung ausgelegt werden kann, auf die Anonymität freiwillig und erkläre, daß ich alle von mir in dieser Literaturzeitung erscheinenden Rezensionen mit F. E. B. unterzeichnen werde.

Was mein Alter betrifft: so, denke ich, wird es mir nicht zur Schande gereichen, daß ich wirklich erst in diesem Monate 23 Jahre alt werde. Trügt mich meine Berechnung nicht: so hat Herr Schopenhauer sein erstes Buch (1813) in demselben Alter geschrieben. — In Herrn Schopenhauers Vorlesungen habe ich vorigen Sommer zweimal hospitiert. Das tut ja auch wohl ein Professor bei dem anderen aus mancherlei Gründen. Welches die meinigen waren, gehört nicht zur Sache. — Wenn er mich der „Obskurität und äußersten Unbedeutsam-

keit“ wenigstens verstohlen anklagt: so möge er bedenken, daß man doch einmal aus derselben heraustreten muß, wozu ich durch meine Schriften, soviel als möglich, beizutragen gesucht habe. — Daß meine Rezension nicht „um den Unterhalt zu verdienen“ geschrieben ist, sondern durch gründliche Widerlegung der von Herrn Schopenhauer aufgestellten Behauptungen von einem höheren Standpunkte aus die Philosophie für immer von phantastischen und gefährlichen Irrtümern frei zu machen sucht, wird jeder unparteiische Leser auf den ersten Anblick erkennen und muß Herrn Schopenhauer selbst, trotz seiner Selbstgenügsamkeit, eine unabweisbare innere Stimme sagen. — Über den Ton, in welchem seine Rüge abgefaßt ist, will ich kein Wort verlieren. Er spricht sich selbst das Urteil. — Schließlich will ich noch bemerken, wie leid es mir tut, daß ich das literarische Publikum so lange von sogenannten Gänsefüßchen habe unterhalten müssen. Ich selbst bin kein Freund von dergleichen Unterhaltungen; und teils um sie zu vermeiden, teils um Herrn Schopenhauer den Anschein der Lächerlichkeit oder des sich selbst verstockenden Mißverstehens zu ersparen, der durch seine Rüge notwendig auf ihn fallen muß, wollte ich die Sache bei einem Besuche mündlich beilegen. Aber — er ließ sich nicht sprechen; und so mußte denn geschehen, was nicht vermieden werden konnte.

Die mannigfachen Ausfälle, gegen die Literaturzeitungen überhaupt, zu beantworten oder nicht zu beantworten, muß ich der hochverehrlichen Redaktion überlassen.

Berlin, den 7. Februar 1821.

F. E. Beneke,

Doktor der Philosophie und Privatdozent an der Universität zu Berlin.

11.

Leipziger Literatur-Zeitung. Am 24. des Januar 1821. No. 21. Philosophie.

Die Welt als Wille und Vorstellung: vier Bücher, nebst einem Anhange, der die Kritik der Kantischen

Philosophie enthält, von A r t h u r S c h o p e n h a u e r. (Mit dem Motto:) Ob nicht Natur zuletzt sich doch ergründe? G ö t h e. — Leipzig, bei Brockhaus, 1819. XVI. und 725 S. gr. 8. (3 Thlr.)

Die Subjektivität unsrer Vorstellungen und Erkenntnisse, d. h., daß dieselben nicht nur *in* uns, sondern auch zunächst *bloß* ein Erzeugnis der Gesetze seien, nach welchen wir Dinge anschauen, denken, erkennen und auf sie tätig einwirken, dies ist eine, zwar vor Kant schon oft vorgetragene, aber durch ihn doch erst zu vollständiger Klarheit erhobene Lehre der Philosophie. Da es dem Interesse des menschlichen Geistes zuwiderläuft, sich bei dieser unleugbaren Subjektivität der vorgestellten Welt sofort zu beruhigen, so war die Frage nach dem objektiven Gehalte, nach der objektiven Bedeutung der Vorstellungen immer eine Hauptaufgabe der spekulativen Philosophie. Man suchte diesen objektiven Gehalt bald aus der logischen Notwendigkeit derselben, bald aus der schon in der Anschauung unabweislich gegebenen Beziehung des Subjektiven auf ein schlechthin Anderes, wahrhaft außer der Vorstellung Seiendes, zu erhärten, und erkannte ein *Ding an sich* an, als das den Vorstellungen entsprechende, wahrhafte Reale der Welt, wenn auch unbekannt an sich selbst und nach seinem Verhältnisse zu dem Subjekte. Andre, welche dieses Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt in der Erkenntnis als etwas durch und durch Relatives betrachteten, stellten in der Idee eines *Absoluten* den Grund aller Wahrheit und das Wesen aller Erkenntnis auf, und lehrten mithin, daß die Realität der Vorstellungen in der Art und Weise beruhe, wie dieselben in dem Absoluten enthalten, oder dadurch, ihrer gesamten Relativität nach, ursprünglich gesetzt und bestimmt seien. Von diesen unterscheiden sich jene, welche ein Ding an sich als objektiven Grund des Seins und Erkennens annehmen, zwar merklich genug in der Theorie und Darstellungsweise, weniger aber oft in der Sache selbst. Denn sie erkennen ebenfalls, sei es in oder über der Natur, ein Absolutes an, als den letzten Grund alles Seins, mithin auch des Dinges an sich, nur auf anderem Wege und unter anderen Formen. Bloß dann wurden sie des Widerspruches oder des Nichtverstehens bezichtigt, wenn sie diesem

Absoluten, als Gottheit gedacht, dieselben Prädikate beilegten, nach welchen das erkennende Subjekt vorstellt und handelt. Dieser Vorwurf traf diejenigen am wenigsten, welche, Verzicht leistend auf alles eigentliche *Wissen* von dem letzten Grunde des Seins, denselben bloß im *Glauben* als höchste, absolute Vernunft verehrten; und wenn diese gleich sich gegen die Lehre vom Absoluten, namentlich wie sie in der neueren Zeit vollkommener entwickelt worden ist, mit Worten oft nicht hinlänglich zu behaupten wußten, so schienen sie doch die natürliche Richtung des vernünftigen Wesens mehr auf ihrer Seite zu haben, welches, selbst ausgehend von dem Prinzipe der Vernünftigkeit, nur dann sich befriedigt finden kann, wenn es auch wieder Vernunft als den Grund und Hebel des Ganzen erkennen darf.

Der Verf. des vorliegenden Werkes schlägt zur Lösung der allgemeinen Aufgabe einen Weg ein, welcher dem so eben bezeichneten von mehr als einer Seite verwandt ist, ohne einem derselben zu gleichen. Wenn wir den Hauptgedanken seines Buches (er selbst sagt zu Anfang der Vorrede, daß der Inhalt desselben ein einziger Gedanke, nämlich dasjenige sei, was man unter dem Namen der Philosophie immer gesucht habe,) mit folgenden Worten ausdrücken dürften: „die Welt ist göttlicher Wille und göttliche Vorstellung; das Philosophieren arbeitet dahin, daß sie auch in dem Willen und der Vorstellung des Menschen also erscheine, mithin praktisch dasselbe werde, was sie idealisch schon ist“; — so würden wir diesen Gedanken für vollkommen wahr, und die Aufgabe der Philosophie im wesentlichen für gelöst in dem vorliegenden Werke halten. Allein wir besorgen, mit jenem Ausdrucke mehr dem Leser verständlich, als dem Verf. gerecht zu sein, und müssen daher die Meinung des letzteren ausführlicher darzustellen suchen. Denn da der Verf. das Wesen der Welt weder auf den metaphysischen Begriff eines göttlichen Denkens und Wollens zurückführt, noch auch im Absoluten, als einem die Vorstell lung durch Wollen notwendig Setzenden, begründet sein läßt, so kommt es darauf an, zu sehen, wie er dennoch die Charaktere des Subjektiven, Vorstellung und Wille, als die wesentlichen Bestimmungen des an sich Wahren habe aufstellen können.

Das Ganze zerfällt in vier Bücher: „1. Der Welt als Vorstellung *erste* Betrachtung: die Vorstellung unterworfen dem Satze des Grundes: das Objekt der Erfahrung und Wissenschaft; S. 1. — 2. Die Welt als Wille, *erste* Betrachtung: die Objektivation des Willens; S. 137. — 3. Der Welt als Vorstellung *zweite* Betrachtung: die Vorstellung unabhängig vom Satze des Grundes: die Platonische Idee: das Objekt der Kunst; S. 241. — 4. Der Welt als Wille *zweite* Betrachtung: bei erreichter Selbsterkenntnis Bejahung und Verneinung des Willens zumLeben; S.385. — Anhang. Kritik der Kantischen Philosophie; S. 591 ff.“

Der Verf. geht von dem unbestrittenen Satze aus, daß die Welt Vorstellung, d. h. daß alles, was für die Erkenntnis da ist, Objekt nur in Beziehung auf das Subjekt ist. Er behauptet demnach die gänzliche Relativität alles Objektes und Subjektes, und zeigt, wie der Gehalt aller Vorstellungen durch jenes Verhältnis bedingt, ihre Gegenstände mithin nichts als Erscheinungen seien, insoweit ohne alles Wesenhafte, und wie alle uns *a priori* bewußten Formen des Objektes lediglich durch den *Satz vom Grunde* (worüber auf die Abhandlung des Verfs. „über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde, Rudolstadt, 1813“ verwiesen wird) bestimmt und geordnet werden. Allein diese Einsicht in die notwendige Beschaffenheit und den Zusammenhang der Vorstellungen, über welche auch die Naturwissenschaft uns nicht hinaus führen kann, genügt nicht dem Bedürfnisse des forschenden Geistes. „Wir wollen (S. 145) die *Bedeutung* jener Vorstellungen wissen, wir fragen, ob die Welt *nichts weiter* als Vorstellung, und *was* sie außerdem sei. Offenbar muß dieses Nachgefragte (das innere Wesen der in der Natur erscheinenden Kräfte) etwas von der Vorstellung völlig und grund-verschiedenes sein, dem daher auch die Formen und Gesetze der Vorstellung völlig fremd sein müssen, so daß man auch nicht, nach dem Satze des Grundes, von der Vorstellung aus wird zu ihm gelangen können.“ Wäre nun der Mensch nichts weiter als das *erkennende* Subjekt, wäre mithin *nichts* als Vorstellung in ihm und deren Gesetze; so würde ihm das Wesen der Erscheinungen ewig unerforschlich bleiben. Allein dem Menschen ist *ein Ob-*

jekt anders gegeben, als die übrigen, und dies ist *sein Leib* (S. 146 ff.). „Der Leib ist dem Subjekte des Erkennens einmal als Vorstellung gegeben in verständiger Anschauung, sodann aber auch auf jene ganz andere, jedem unmittelbar bekannte Weise, welche das Wort *Wille* bezeichnet. Jeder Akt des Willens ist sofort und unausbleiblich auch eine Bewegung des Leibes. Der Willensakt und die Aktion des Leibes sind nicht zwei objektiv erkannte, verschiedene Zustände, und stehen nicht im Verhältnisse der Ursache und Wirkung, sondern sie sind eins und dasselbe, nur auf zwei gänzlich verschiedene Weisen gegeben: einmal *ganz unmittelbar*, und einmal in der Anschauung für den Verstand. Die Aktion des Leibes ist nichts anderes als der objektivierte, d. h. in die Anschauung getretene, Akt des Willens; man kann den Leib die Erkenntnis *a posteriori* des Willens, und den Willen die Erkenntnis *a priori* des Leibes nennen." — So gibt uns der Leib, unmittelbar als *Wille* erkannt, den ersten Aufschluß über dasjenige, was er nicht als Vorstellung, sondern außerdem, also was er *an sich* ist; und dies wird uns zugleich der Schlüssel zur Erkenntnis des innersten Wesens der gesamten Natur. Denn die fortgesetzte Reflexion (S. 161) leitet dahin, auch in den sämtlichen *Kräften der Natur*, neben dem, was sie in der Erscheinung als verschieden darstellt, auch noch dasjenige und dieses vorzüglich anzuerkennen, was in uns selbst, wo es sich am vollkommensten manifestiert hat, der *Wille* genannt wird. So gelangen wir zum *Dinge an sich*, welches *allein* der *Wille* ist. Dieser Kern des Einzelnen, wie des Ganzen, erscheint in jeder blind wirkenden Naturkraft, wie im überlegten Handeln des Menschen; diese Verschiedenheit aber betrifft nur den Grad des Erscheinens, nicht das Wesen des Erscheinenden selbst.

Wir wollen jetzt nicht darauf eingehen, diese Deduktion des Verfs. von dem Wesen der Dinge kritisch näher zu beleuchten, und darzutun, wie er *psychologisch* irre, indem er 1. den Willensakt und die Aktion des Leibes nicht als zwei objektiv verschiedene Zustände betrachtet, welches sie (je nachdem der Sinn der Worte bestimmt wird) entweder offenbar sind oder doch nicht mehr und weniger identisch genannt werden können, als die mit der Nervenbewegung auf gleiche Weise zu-

sammenfallenden Wahrnehmungen der Sinne. Hiernach war es nicht nötig, den Leib und dessen Aktionen auf Veranlassung des Willens, als Mittelglied zur Erkenntnis dessen, was nicht Vorstellung in uns sei, einzuschieben; sondern das Gesuchte fand sich auch ohne Rücksicht auf ihn, sowohl durch die Betrachtung des Wollens selbst, als auch durch Analyse der Vorstellung, nämlich in dem, was bei dem Wahrnehmen und Denken *reine Spontaneität* ist, d. h. nicht Perzeption, sondern *Richtung* zum Perzipieren, selbsttätigen Anfang der inneren Handlung. — Der Verf. irrt ferner 2. logisch und psychologisch zugleich, indem er den Begriff des Willens nicht unter den der Kraft subsumieren, sondern umgekehrt jede Kraft in der Natur als Willen gedacht wissen will, S. 164. Dazu ist er auf seinem Standpunkte noch nicht berechtigt, und er erleichtert sich damit den Weg zu seinem Ziele, die Welt ihrem Wesen nach als Erscheinung eines höchsten Willens darzustellen, nur auf eine, der richtigen Analyse des im Bewußtsein Gegebenen zuwiderlaufende Weise. Das Wollen ist Kraftäußerung und das Vorstellen nicht minder; allerdings aber ist dasjenige, *was* hier wie dort als Kraft in dem Subjekte offenbar wird, weder Vorstellung noch Objekt selbst, sondern nur das eine ursprüngiche *Element* der Vorstellung oder der Handlung (der eine Faktor des Produktes), und insoweit hat der Verf. Recht, dasselbe als Nicht-Vorstellung und als ein *unmittelbar* Gegebenes zu betrachten. Um aber *diesem* Unmittelbaren nicht nur ein Übergewicht bei Bestimmung des Wesens der Dinge vor jenem *zweiten* Elemente oder Faktor beizulegen, welches wir von der subjektiven Seite als Rezeptivität oder Sinn von der objektiven, als Gegenkraft oder Reiz bezeichnen können, — und noch mehr, um in demselben das charakteristische Merkmal des *Wollens*, nämlich die freie Selbstbestimmung als das wesentliche und das Dasein der Welt objektiv bedingende anzuerkennen, — dazu bedurfte es weit tieferer Nachforschungen über das psychische Verhältnis des Menschen, sowohl in Hinsicht auf seine ethische Natur, als auf seine Erkenntnis der Objekte.

Abgesehen für jetzt von diesen und ähnlichen Erinnerungen, so bemüht sich nun der Verf. im folgenden zu zeigen, wie der

Wille im Menschen beschaffen und geordnet sein müsse, um sich in seinem Wesen als Nicht-Vorstellung, Nicht-Erscheinung, und wie der Verf. folgert, als Ding an sich zu behaupten. Als solches liegt er jenseits der Zeit, des Raumes und alles Kausalnexus; er tritt aber in der Vielheit der Dinge in Raum und Zeit mit verschiedenen Graden der Vollkommenheit hervor, und die einzelnen Stufen dieser Gestaltung oder, wie der Verf. sagt, *Objektivation* des Willens in der Natur sind die *Ideen* im Sinne Platons. Die weitere Auseinandersetzung hierüber enthält das *zweite* Buch. Auf der höchsten Stufe, deren Idee nicht mehr bloß durch die Gesamtheit der dahin gehörigen Produkte, sondern auch durch die Individuen derselben selbst dargestellt wird, tritt die zweite Seite der Welt, die *Vorstellung* entschieden hervor. Der Wille wirkt nun nicht mehr blind als Naturkraft, sondern wird durch die Erkenntnis bestimmt; er kann aber eben darum auch nur auf dieser Stufe, und nur durch die höchste Erkenntnis (nämlich daß er selbst das Ding an sich, die Welt der Vorstellung aber bloß seine Erscheinung sei) diejenige Richtung erhalten, welche seinem intelligiblen, apriorischen Charakter gemäß ist. Was gewöhnlich von den *Zwecken* des Willens gelehrt wird, gehört hierher. Von Zwecken kann nur da die Rede sein, wo der Satz vom Grunde, der zugleich das Gesetz der Motivation (der Antriebe zur Tätigkeit) ist, Anwendung leidet, also nur innerhalb der Erscheinungen, oder so weit die Welt Vorstellung ist. Der Wille an sich hat gar keinen Zweck, kein Ziel, keine Grenze, sondern ist ein ebenso grundloses als endloses, absolutes Streben. Als solches zeigt er sich dann auch in dem Menschen, auf der höchsten Stufe seiner Vollendung. Dies geschieht einesteils in der Erkenntnis, deren höchste Tätigkeit frei wird und frei besteht von allen Zwecken des Wollens, welchen sie sonst zu dienen angewiesen ist; so entsteht die *Kunst*, das Werk des Genius, deren einziger Ursprung die Erkenntnis der Idee, und deren einziges Ziel Mitteilung dieser Erkenntnis ist; hiervon wird vorzüglich im *dritten* Buche gehandelt. Andernteils und zuletzt zeigt es sich in dem Wollen des Menschen selbst, welches sich der einzelnen Zwecke seines Treibens, mit den dieselben erzeugenden Bedürfnissen und Wünschen, ent-

schlagen lernt, und durch reine Kontemplation, Aufgehen in der Anschauung, Vergessen aller Individualität, diejenige *Selbstaufhebung des* (endlichen) *Willens* hervorbringt, welche das *Quietiv* aller unter dem Satze des Grundes erfolgenden Bestrebungen ist, und in der sie begleitenden *Resignation* als die höchste Tugend und Heiligkeit, und als die wahrhafte Erlösung von der Welt erscheint. Dies wird hauptsächlich im *vierten* Buche weiter auseinander gesetzt.

Vorausgesetzt nämlich (was der Verf. erwiesen zu haben meint), daß der Wille das Ding an sich, die Vorstellung aber, mithin die ganze vorstellbare Welt, nur dessen Erscheinung sei; so muß auch der Wille, sobald er auf der letzten Stufe der entwickelten Erscheinung die Erkenntnis von dem, was er selbst sei, erlangt, einsehen, daß sein eigentlicher und wahrer Gegenstand nichts anderes sei, als eben die in der Vorstellung gegebene Welt, oder „das Leben selbst, gerade so wie es dasteht." Es ist also einerlei, zu sagen: *der Wille*, oder: *der Wille zum Leben*; dem Willen ist insofern das Leben, als die einzige Art seiner eignen, notwendigen Erscheinung, unmittelbar gewiß, und er hat in dieser ewigen Gegenwart seiner im Wesen der Welt gegründeten Objektivation seine eigne, sicher verbürgte Unsterblichkeit. Wem dies deutlich geworden ist, in dem tritt die reine *Bejahung des Willens zum Leben* ein; d. h. neben der von ihm gewonnenen Erkenntnis, daß er nichts sei als das Wesen des erscheinenden Lebens, dauert auch seine bewußte und besonnene Tätigkeit ungehindert fort, nichts anderes als dieses so erkannte Leben zu wollen. Er ist nun *mit Freiheit*, was er auf den niederen Stufen seiner Objektivation *mit Notwendigkeit* war. Die nach dem Satze des Grundes bestimmten Motive seines Wollens fallen nun weg; die höchste Erkenntnis wird zum *Quietiv*, zum Beschwichtigungsmittel, derselben; und wenn zuvor das Leben nur ein Leiden, von Schmerz und Bedürfnis erfüllt war, so verbreitet sich nun über dasselbe, durch die Aufgebung aller empirisch bedingten Zwecke des Wollens, eine heitere Ruhe, welche ihm die Erlösung von der Welt (der Vorstellung) und mit ihrer Resignation die höchsteTugend und Seligkeit gewährt. Für diesen Willen gibt es *kein höchstes* oder *absolutes Gut*, sofern dar-

unter eine finale Befriedigung des Wollens verstanden werden müßte, sondern er will immer fort, nur nicht mehr einzelne Gegenstände oder Güter, sondern das Leben selbst überhaupt, mit gänzlicher *Willenlosigkeit* in Hinsicht auf die Formen seiner Erscheinung. Für ihn gibt es auch *kein unbedingtes Gesetz* oder *Sollen*, sondern er ist und will mit absoluter Freiheit und Selbstheit, was er ist und will, nach dem Worte der indischen Weisheit: „Dieses bist Du, d. h. nach der reinen Erkenntnis seines absoluten Wesens. Allerdings steht dieser Wille in Widerspruch mit dem Willen unter der Form der Vorstellung, welche von jener Resignation und Aufhebung des empirischen Wollens nichts weiß. Aber mit der reinen *Bejahung des Willens zum Leben an sich* ist eben auch die *Verneinung des Willens zum Leben der Erscheinung* und dessen einzelnen Zwecken und Formen wesentlich verbunden, und die sich von den Zwecken des endlichen Daseins lossagende Tugend wird durch diese Verleugnung der Welt und Ertötung alles Eigenwillens zur *Asketik*. Hier erst tritt die völlige *Wiedergeburt* des Menschen ein, die Folge jener Erkenntnis, welche aus der Freiwerdung des Willens entspringt, und in der christlichen Kirche treffend als *Gnadenwirkung* bezeichnet wird. Um hiervon, was die Philosophie nur negativ, als Verneinung des Willens, ausdrücken kann, eine positive und anschaulichere Erkenntnis zu erlangen, muß man auf jene Zustände verweisen, welche von denen, die sie an sich erfahren haben, *Ekstase*, *Erleuchtung*, *Vereinigung mit Gott* usw. benannt worden sind. Für den Standpunkt der Philosophie werden mit der Verneinung des Willens allerdings alle jene Erscheinungen aufgehoben, in deren Zusammenhange die Welt als Vorstellung beruht: kein Wille, keine Vorstellung, keine Welt. Aber es ist eben auch nur die Welt der Erscheinung, des Scheines; und in dem scheinbaren *Uebergange* des vollendeten Wollens von allem Etwas *zum Nichts* findet die tiefe Meeresstille des so befestigten Gemüts den Frieden, der höher ist als alle Vernunft. „Wenn das, was nach gänzlicher Aufhebung des Willens übrig bleibt, für alle diejenigen nichts ist, welche noch des Willens voll sind; so ist auch umgekehrt für jene, in welchen der Wille sich gewendet und verneint hat, die ganze reale Welt mit allen ihren

Sonnen und Milchstraßen nichts“ (S. 589) und, — setzen wir im Sinne des Verfs. hinzu, — die Gewißheit, durch die Bejahung zum absoluten Leben, bei der Verneinung alles relativen Lebens, die Wurzel alles wahrhaften Seins in sich selbst praktisch aufgenommen zu haben, erhebt den ergebungsvollen Geist sicher und dauernd über alle Sorge um das Wie und Wozu seines empirisch bestimmten, vergänglichen Daseins. —

Wir haben diese kurze Übersicht der das vorliegende System der Philosophie vorzüglich charakterisierenden Ansichten und Lehren, soviel als möglich, mit des Verfassers eigenen Worten gegeben. Daß dieses System in einen eigentümlichen Mysticismus ausgeht, welcher, ob er gleich zur strengsten Asketik hinführt, dennoch nicht eigentlich religiös genannt werden kann, haben unsre Leser bereits Gelegenheit gehabt zu bemerken. Der nächste Grund davon scheint uns darin zu liegen, daß die lebendigste Kraft in der Natur, der Wille, von dem Verf. in eine Sphäre gesetzt wird, aus welcher zwar alles (erkennbare) Leben fließen soll, in welcher aber kein (wahrhaftes) Leben enthalten sein kann; so daß das geheimnisvolle Dunkel in derselben um so größer wird, je mehr die Natur des sie erfüllenden Gegenstandes Klarheit der Erkenntnis für sich fordert. Dabei hat der Verf. seine Ansichten mit vieler Konsequenz durchgeführt; und teils um deswillen, teils wegen des hohen, oft melancholischen Ernstes, mit welchem er seine Betrachtungen meistens verfolgt, möchten wir nicht, daß das vorliegende Werk unbeachtet bliebe, oder die Leser durch seinen Umfang, durch die häufigen Wiederholungen in ihm, und durch den unbequemen Mangel an Unterabteilungen abschreckte, sondern wir empfehlen es zu näherer Prüfung, besonders einzelner Lehren, welche hier nur leicht berührt werden konnten. Solche Lehren sind, außer dem, was im dritten Buche über die Kunst und die Künste gesagt ist, namentlich im vierten Buche die von Gut und Böse, von Recht und Staat, von der Liebe, daß sie nichts als Mitleid sei, u. a. m. — Wir müssen uns enthalten, auf das Einzelne einzugehen, und wollen daher nur die Hauptpunkte angeben, auf deren Mißverständnisse die eigentümlichen Ansichten des Verfs. nach unserem Urteile beruhen. Diese sind: das gänzliche Verkennen der

wahren Natur des menschlichen Geistes, und besonders seines praktischen Vermögens; abermals also, wie in so vielen neueren philosophischen Schriften, teils Mangel an Selbstbeobachtung, teils Unrichtigkeit derselben. Der Verf. gibt uns, dies näher zu erörtern, die beste Veranlassung in dem *Anhange* zu seinem Werke, wo er, S. 591 bis zu Ende, die *Kantische Philosophie* einer Kritik unterworfen hat. Wir folgen diesem Anhange, jedoch nur so weit, als es nötig ist, um den Verfasser durch die Rechtfertigung Kants selbst zu widerlegen.

Als Hauptverdienste Kants erkennt der Verfasser vorzüglich 1. daß er die Erscheinung von dem Dinge an sich unterschieden, 2. daß er das Ethische in dem Menschen als unabhängig von den Gesetzen der Erscheinung dargestellt habe. Allein er tadelt, was den ersten Punkt anlangt, daß jene Unterscheidung von Kant nicht streng durchgeführt und vollendet worden sei. Kant erhielt bloß das Resultat, daß die Dinge an sich nicht *so* seien, wie wir sie erkennen, behielt aber als Ding an sich noch immer ein *Objekt* übrig. Er fand nicht, daß das Ding an sich etwas von der Vorstellung (im Sinne des Verfs.) *schlechthin* Verschiedenes sein müsse; denn das Objekt, wie es auch immer verstanden werde, gehört überall noch auf jene, von dem Verf. mit dem Worte Vorstellung bezeichnete, Seite der Welt. — Hier irrt der Verf. Indem Kant das Ding an sich als etwas in die Wahrnehmung durchaus nicht eingehendes (nach Krit. d. reinen Vern. erste Ausgabe Seite 105 ff., als=X) darstellt, erklärt er es allerdings für ein schlechthin Unvorstellbares, und insofern für kein Objekt. Daß er aber dennoch bei dem *Gegebenen* nicht ganz von ihm absehen konnte, wie der Verf. will, davon lag der Grund in der Natur des *Gegebenwerdens*, oder der *Anschauung*, welche der Verf. nicht hinlänglich gewürdigt hat. Der Verf. hat übersehen, was bei der empirischen Anschauung charakteristisch ist, daß nämlich der Mensch sich in ihr, durch das, was Kant das *Gegebensein* nennt, *schlechthin aus sich hinausgewiesen* findet, wenn auch ohne irgend zu wissen und zu finden, *woher* oder *wohin*; wie Jacobi dieses längst treffend hervorgehoben hat. Es ist daher dieses Gegebensein keineswegs ein „nichtssagendes Wort", wie der Verf. meint, und das transzendentale Objekt keineswegs

ein *bloß* von dem Verstande zu der Anschauung Hinzugedachtes; sondern der Grund, warum es hinzugedacht wird, liegt darin, daß in der Anschauung etwas gegeben ist, dessen sie sich ebensowenig entschlagen als bemächtigen kann. Der Verf. aber verkennt dies nicht nur, sondern er übereilt sich auch, indem er aus dem (übrigens wohl einzuräumenden) Satze, das Ding an sich sei schlechthin nicht Vorstellung, sogleich folgert, es müsse dasjenige sein, *was wir in uns als Nicht-Vorstellung finden*, nämlich der *Wille.* Denn abgesehen davon, daß in dem Wollen allerdings *auch* Vorstellung und das der Vorstellung Fremdartige daneben nichts anderes ist, als das *treibende*, in der äußeren Natur *bewegend* genannte *Prinzip* (mithin nicht der eigentliche Wille selbst, sondern nur ein Element des Wollens, etwas im allgemeinen sehr analoges dem, was die Gegenstände der Erkenntnis zu einem in der Anschauung *Gegebenen* macht), so war für den Verf. noch gar kein Grund vorhanden, das *objektiv* für die Vorstellung Unerreichbare als identisch mit dem *subjektiv* von der Vorstellung Verschiedenen zu setzen (desgleichen allerdings in dem Wollen angetroffen wird) und dadurch der *Natur* einen *Willen* unterzulegen, von welchem weder die Erfahrung etwas weiß noch die Spekulation, so lange der religiöse Standpunkt nicht gewonnen ist, etwas entdecken oder erschließen kann.

Auf ähnliche Weise leidet Kant Unrecht von dem Verf., wenn dieser ihm vorwirft, er habe die anschauliche und die abstrakte Erkenntnis nirgends deutlich unterschieden. Daß der Verf. Kants deutliche, zum Teil von ihm selbst angeführte Erklärungen hierüber so dunkel und verwirrend findet, davon kann Rez. den Grund nur darin suchen, daß er den eigentümlichen Charakter der Anschauung, in ihrer Verschiedenheit vom Denken und ihrem notwendigen Zusammenhange mit ihm, nicht so genau wie Kant erwogen hat. Daher erlaubt er sich, die Subjektivität des Denkens und seiner Formen auf gleiche Weise auch von der Anschauung zu behaupten, und verweist hiermit das Ding an sich ganz aus dem Gebiete der theoretischen Seite der Welt. Dies konnte Kant nicht, aus dem angeführten Grunde; und dieser Grund gilt, für Kant, gegen Fichtes Ichlehre wie gegen des Verfs. Willenslehre; sowie um-

gekehrt, wenn der Verf. die Natur des Willens schärfer untersucht hätte, er einen ihm völlig gewachsenen Gegner in Fichte wie in Kant gefunden haben würde.

Wir übergehen die folgenden Bemerkungen des Verfs. gegen den Inhalt der Kritik der reinen Vernunft, und wenden uns zu dem zweiten Hauptpunkt, welchen er als verdienstlich bei Kant anerkannt hatte: die Unabhängigkeit des Ethischen im Menschen von den Gesetzen der Erscheinung. Um jedoch hierbei alles, was bloß auf Wortstreit hinauslaufen könnte, zu vermeiden, bemerken wir zuvorderst, daß der Verf. sich hier wie vorher, einer von Kant sehr abweichenden und zum Teil nicht zu rechtfertigenden Terminologie bedient. Er nennt *Verstand* das Vermögen der Erkenntnis des Wirklichen und der Kausalität darin; die *Sinnlichkeit* wird ihm dadurch zu etwas Intellektualem und in das Gebiet des Verstandes Gehörigen; *Vernunft* heißt das Vermögen der Begriffe, d. h. der abstrakten Erkenntnis, der (abstrahierenden) Reflexion: alles infolge der Ansichten, welche sich der Verf. von der Natur des inneren Menschen gebildet hat. In Hinsicht auf die Vernunft behauptet er sogar, daß nicht nur tugendhafter und vernünftiger Wandel zwei ganz und durchaus verschiedene Dinge seien, sondern daß auch Vernunft mit Bosheit und Edelmut mit Unvernunft wohl zusammen bestehen könne; der Unterschied zwischen vernünftigem und unvernünftigem Handeln beruhe überall darauf, ob die Motive des Handelns abstrakte Begriffe oder anschauliche Vorstellungen seien (ganz gemäß der zuvor gemachten Unterscheidung zwischen Verstand und Vernunft). Da sich hierüber nur mittelst psychologischer Beobachtungen und Analyse zur Klarheit kommen läßt, welche wir bei dem Verf. teils vermißt, teils sehr einseitig gefunden haben; so lassen wir die Terminologie für jetzt auf sich beruhen und halten uns bloß an die inneren Tatsachen, welche durch Worte dargestellt werden sollten.

Der Verf. erklärt sich entschieden als Gegner des kategorischen Imperatives, des *unbedingten Soll* in der Vernunft, „eines Szepters aus hölzernem Eisen". Im Sollen, sagt er S. 709, liege wesentlich, als notwendige Bedingung, die Rücksicht auf angedrohte Strafe oder versprochene Belohnung, und

daher (nämlich weil man ja doch die Strafe auf sich nehmen, auf die Belohnung verzichten könne) sei ein *unbedingtes* Sollen eine *contradictio in adiecto.* Er hat hauptsächlich darin Anstoß gefunden, daß Kant die Hinsicht auf *Glückseligkeit*, zwar nicht in seine Tugendlehre als solche, aber doch in die Lehre vom höchsten Gute aufgenommen hat, und er verkennt nun darüber nicht nur den reinen Inhalt der praktischen Vernunft selbst, sondern auch die richtige Bedeutung des von Kant aufgestellten formalen Moralprinzips, und der reinen Triebfeder, Achtung vor dem Gesetze. An die Stelle von allem dem setzt er (vermittelst der oben angeführten Deduktion aus der zweifachen Art und Weise, wie der *Leib* des Menschen gegeben sei und erkannt werden müsse) bloß seinen *Willen*, welchen jeder in sich als das vom Satze des Grundes Unabhängige, mithin als *Freiheit* erkenne, und vermöge dessen uns das Prinzip der Tugendhaftigkeit (nämlich nicht nach Grund und Zweck zu handeln, sondern rein und bloß das Leben zu bejahen) unmittelbar und wie der Genius angeboren sei. Innerhalb der Welt der Vorstellungen handeln wir allerdings nach Grund und Zweck; aber da diese dort überall *notwendig* bestimmt seien, so liege darin, und in der Liebe und Freudigkeit, womit es geschehen möge, nicht unser sittliches Verdienst; dieses beruhe vielmehr bloß auf der absoluten Resignation, mit welcher wir, alles objektive Wollen aufgebend, dennoch aber das An-sich der Welt im absoluten Wollen erkennend und festhaltend, uns völlig anspruchs- und zwecklos dem *Leben* hingeben, welches nun einmal die einzige, erschöpfende Form und Erscheinung von dem Wesen der Welt geworden ist. —

Es bedarf keiner weitläufigen Erörterung, um darzutun, daß der Verf. das Ethische im Menschen weniger noch, als die intellektuelle Seite seines Wesens, erkannt hat. Dem Menschen ist ein Zweck, eine Bestimmung gegeben, welche nur durch und mit Freiheit erreicht werden kann; hierüber wird der Verf. mit Kant einverstanden sein, und wir mit ihm. Nun ist dieser Zweck ein unbedingter und unendlicher, obwohl das Streben, ihn zu erreichen, nur unter den Bedingungen der Endlichkeit gedacht werden kann; dieses führt zu der spekulativen Aufgabe der praktischen Philosophie. Kant löst diese Aufgabe

vollkommen, indem er zuerst die unabweisliche Notwendigkeit für die Vernunft, jenen Zweck anzuerkennen (den kategorischen Imperativ derselben), dartut, sodann zeigt, wie derselbe ohne allen materialen, empirisch gegebenen, Inhalt sei (daher das formale Sittengesetz) und so eine Ethik konstituiert, ganz unabhängig in ihren Prinzipien, wie auch der Verf. will, von der Welt der Erscheinung. Der Verf. ist unzufrieden damit, weil, nach seiner Ansicht, auch der Begriff eines Zweckes bloß der Welt der Vorstellung angehört, mithin dem Satze vom Grunde unterworfen, endlich und notwendig, und mit der Freiheit unvereinbar ist. Aber abgesehen davon, daß dies von *diesem* Zwecke nicht gesagt werden kann, wie der Verf. gefunden haben würde, wenn er ihn mit Unbefangenheit erkannt hätte; so fragen wir: *was will denn*, nach dem Verf., *der Wille*? *Nichts*? So scheint es fast, am Ende des vierten Buches. Aber nein, er will ja *das Leben*, d. h. die Erscheinungswelt selbst, mit all ihrem Inhalte, nur ohne in Hinsicht auf diesen etwas für sich selbst wählen oder vorziehen zu wollen, sondern lediglich hingegeben der unerforschlichen Ordnung des Seins. Diese Lehre, diese reine Bejahung des Willens zum Leben, würde einen wahrhaft erhabenen Sinn zulassen, wenn sie nach dem Verf. eine religiöse Bedeutung erhalten, und in den Worten ausgedrückt werden könnte: Nicht mein, sondern Dein Wille geschehe! Ohne religiöse Bedeutung erscheint sie in der Philosophie wenigstens als leben- und trostlos, denn der Wille will seinen eignen Untergang, der ihm als einem Subjekte (in dessen Form allein er sich kund tut) unzweifelhaft ist; zugleich aber auch als wesentlich *fatalistisch*, indem die angebliche Freiheit des von der Vorstellung unabhängigen Willens, wie die Freiheit des Absoluten ohne Vernunft unter jeglicher Wendung und Form eines Systems, doch nicht mehr ist, als die *absolute Bestimmtheit* eines für *unsre* Begriffe unerreichbaren *Seins*.

Es ließe sich dennoch ein Punkt der Annäherung des Verfs. an Kant auffinden. Der Wille, der unbedingt nur das Leben bejaht (mit andern Worten: dessen Zweck nur ist, zu erscheinen in dem Subjekte, wie die allgemeine Ordnung der Welt es mit sich bringt), dieser Wille will offenbar nicht ein

Endliches *im* Leben, sondern nur die Endlichkeit des Lebens selbst überhaupt. Sein *Zweck* ist also nicht material, sondern *formal*. Er will dies ferner nicht aus irgend einem materiellen Grunde, sondern schlechthin weil er dieser Wille selbst ist; und wer es nicht so will, hat Unrecht. Das *Gesetz* seines Wollens ist also in der Tat ein *kategorischer Imperativ*. Wie kam es nun, daß der Verf. dies nicht bemerkte und seine, oft harten und fast ungebührlichen Äußerungen über Kant entweder zurückhielt, oder gegen sich selbst richtete? Nach unserem Dafürhalten kam es daher, daß der Verf., einseitig beobachtend und falsch abstrahierend, zuerst *Wahrnehmung und Denken* (Sinnlichkeit und Verstand) nicht in ihrem vollen Gegensatze erkannte, sodann in der *Tatsache des Wollens* den Anteil der Vorstellung daran übersah, demzufolge ferner von dem *Satze des Grundes* in der theoretischen Philosophie einen zu unbedingten, in der praktischen zu wenig Gebrauch machte, und hierdurch endlich bewogen ward, als obersten Gegensatz für die Welterkenntnis *Vorstellung und Willen* aufzustellen, welche, so wie wir sie hier finden, durchaus weder an sich selbst völlig entgegengesetzt, noch auch geeignet sind, den (logischen) Gegensatz der Erscheinung und des Dinges an sich positiv oder real zu bezeichnen. Überdies ist dieser Gegensatz selbst nicht der höchste für die Spekulation und jedenfalls minder bedeutend als der des Kausalnexus und der Freiheit; allein wir wollen dies weiter nicht urgieren, weil beide in dem vorliegenden Werke so ziemlich, wenn auch mit Unrecht, zusammenfallen.

Es sei uns zum Schlusse noch eine Bemerkung gestattet, welche vielleicht geeignet ist, den Ansichten des Verfs. mehr, als direkte Widerlegung es vermag, eine andere, der Wahrheit näher führende Wendung zu geben. Der Verf. sucht was jenseits der Vorstellung liegt zu ergreifen; er nennt es das Ding an sich, es möchte für jetzt auch das Absolute, und im Gegensatze der bedingten Erkenntnis das Unbedingte, im Gegensatze des dort herrschenden Kausalnexus das Freie, Übernatürliche genannt werden. Auf ein solches trifft der Forscher unleugbar in der theoretischen wie in der praktischen Philosophie (man gestatte, der Kürze wegen, diese gewöhnliche Bezeichnung der Erkenntnis, um welche es sich handelt). Bei der

Betrachtung der Objektenwelt findet sich jenes Unerreichbare in dem, was Kant Ding an sich nennt, und welches, wie wir wiederholend behaupten müssen, keineswegs bloß durch den Verstand zu dem in der Wahrnehmung Gegebenen *hinzugedacht*, sondern ursprünglich und wesentlich schon bei der Wahrnehmung selbst und durch sie, auf ebenso unbegreifliche als unabänderliche Art und Weise *vorausgesetzt* wird. Hier liegt das Unerreichbare (Ding an sich genannt) *außer* dem Subjekte; es erscheint zwar nicht selbst, aber die Beobachtung kann es dennoch, als den absoluten *Beziehungspunkt alles Sinnes* (folglich auch aller Erkenntnis der Objekte), nicht übersehen; es entspricht der *Richtung* des Sinnes bei der Wahrnehmung als das nicht subjektive, den Sinn zu seiner Richtung überall *treibende Prinzip*. — Bei der Betrachtung der ethischen Natur des Subjektes findet sich jenes Unerreichbare abermals, aber nicht außer, sondern *in ihm selbst*. Hier erscheint es in der Tat als eine unbedingte Aufgabe des Menschen, von Kant der kategorische Imperativ genannt; ebenso unabweislich wie dort das Ding an sich, aber ebenso gewiß auch als *Nicht-Objekt*, wie das Ding an sich als *Nicht-Subjekt* vorausgesetzt wird. Hier ist es das *treibende Prinzip* in dem Menschen selbst; und so wie dort die Spekulation mit dem Geständnisse endete, nicht zu begreifen, wie bei der allgemeinen Immanenz und Subjektivität aller Erkenntnis ein zu derselben *objektiv treibendes Nicht-Objekt* anerkannt werden könne, so endet sie hier bei derselben Unbegreiflichkeit, wie das *Subjekt* sich getrieben finden könne zu einer Art und Weise der Tätigkeit, welche *in* der Natur (d. h. innerhalb des Kausalnexus der Erscheinungen) nur *gegen* die Natur, d. h. *durch Freiheit* denkbar sei.

Dies sind, um des Verfs. Ausdruck beizubehalten, die beiden Dinge an sich, über welche die Philosophie, wo nicht Auskunft zu geben, doch Übereinkunft zu bewirken hat: ein absolut unerforschliches *Prinzip der Richtung des Sinnes* und ein gleich unergründliches *Prinzip der Richtung des Triebes* im Menschen. Sie sind *eines*, sofern sie nicht der Welt als Vorstellung angehören, sondern als schöpferische Kraft wirken; sie sind *unvereinbar*, wie Objekt und Subjekt selbst, mithin für alles

eigentliche Wissen. Ob intellektuelle Anschauung, ob höhere Poesie der Einbildungskraft den Knoten lösen oder ob nach Kant, nach Jacobi, nach Mehreren, der Glaube ihn nur zerhauen könne, nachdem der Verstand seine Unlösbarkeit erkannt und bewiesen habe: dies ist die Frage. Der Verf. hat ihn wirklich lösen wollen; ob mehr durch Anschauung oder mehr durch Poesie, ist bei dem schon gerügten Mangel an analytischer Klarheit über die Hauptgegenstände der vorgesetzten Untersuchung schwer zu entscheiden. Rez. bekennt sich zu denen, welche die Unlösbarkeit des Knotens zu beweisen sich getrauen, und welche, — nicht weil sie keine andere Hilfe wissen, sondern weil sie, hilflos zu bleiben, vernünftigerweise nicht *wollen* können, — den Glauben ergriffen und in sich befestigt haben. Das Geheimnis dieser Übereinkunft, welche, so dauernd sie ist, doch dem Verstande nimmer die von *ihm* gesuchte Auskunft gibt, liegt in der Religion. Rez. hatte das Studium des vorliegenden Werkes mit der Erwartung angefangen, daß es ihn auch zu diesem Ziele hinführen würde; und darum glaubt er, den nirgends wörtlich und bestimmt ausgedrückten Hauptgedanken desselben in jene Worte einkleiden zu können: „Die Welt ist göttlicher Wille und göttliche Vorstellung“ usw. Ungern wählt er jetzt dafür etwa diesen Ausdruck: „Die Welt ist absolute Tendenz zur Erscheinung; und die Philosophie arbeitet dahin, daß der Mensch, welcher diese Tendenz teils selbst absolut hat, teils sich in ihr absolut ergriffen findet, ihr handelnd und leidend mit anspruchloser Hingebung folge.“

12.

Kleine Bücherschau. Gesammelte Vorreden und Rezensionen nebst einer kleinen Nachschule zur aesthetischen Vorschule von Jean Paul. Zweites Bändchen. Breslau, Verlag von Josef Max und Komp. 1825. II. Jubilate-Vorlesung. Über, für und an Rezensenten. Vierte Viertelstunde. S. 197—204.

Eine Literaturzeitung ohne Gründe. Die Literaturzeitung ohne Gründe hätte sonst am besten in Weimar geschrieben werden können, so wie die deutsche Ge-

schichte überhaupt und die übrige dazu, und zwar von drei Männern im Feuer, oder voll Feuer. Herder, Wieland und Goethe verbrüderten sich in hoher Eigentümlichkeit der Weltanschauung, dass sie an allen Völkern und Zeiten und menschlichen Großverwandlungen die Rechte, die Vorzüge, die Strahlen und die Flecken mit einer parteilosen Allseitigkeit erkannten und anerkannten, gleichsam als Nachahmer der drei unterirdischen Totenrichter. Diesen Kosmopolitismus des Blicks*) hatte Schiller weder für Völker, noch weniger für die Musen der Völker mit ihnen gemein, so wie Klopstock nicht einmal den engern mit Schiller.

Die weltbürgerliche Vielseitigkeit wurde nun eine ästhetische, und die drei Könige brachten gern jeder genialen wundertätigen Geburt in der Krippe, zwischen den Tieren seiner Zeit, Myrrhen und Weihrauch. Von Herder stieg es zu Wieland (wenigstens in dessen Spätjahren), bis zu Goethe empor. Mitten unter diesen drei Männern im genialen Feuer stand als der vierte, wie jener Engel, Lessing, der sie alle übertraf, und der zugleich Sterne's Werke, Jakobi's Allwill, Hippels Lebensläufe, Calderon, Hans Sachs und Klopstock, wie die Römer alle Götter fremder Völker verehrten.

Von solchen parteilosen Männern — wie er und Goethe vorzüglich —, welche, wie die Peterskirche zu Rom, einen besondern Beichtstuhl für alle fremde Völker halten, könnte nun die Literaturzeitung ohne Gründe, die ich vorschlage, am besten geschrieben werden. Mein vollständiger Plan des neuen Journals ist dieser: Der Rezensent setzt den Titel des Werks, das er zu beurteilen hat, hin, und fährt dann so fort: es gefällt mir — oder: es ist elend — oder: ein treffliches Buch — oder: ein langweiliges, oder wie er sonst sein Urteil motivieren und aussprechen will. Die Gründe, womit er sein Urteil belegt, sind seine Werke oder sein Name. Unähnlich andern Rezensenten, von welchen der Name, wie von mehreren Negerfürsten, nicht genannt werden darf, so lange sie re-

*) vielleicht aber mit dem Unterschiede, daß Wieland am besten den Charakter historischer Personen (z. B. des Kaiser Augustus) aufgriff, Herder den Charakter der Massen, als Völker und Zeiten, und Goethe beides.



gieren, ist ein solcher Rezensent dem Protheus ähnlich, der eben bloß in seiner eigenen Gestalt, aber in keiner angenommenen die Wahrheit aussprach. Ja, könnten nicht auch andere Schriftsteller, obwohl nicht von tieferem Wert, doch von einer genugsamen Vielbändigkeit, die ihrem bloßen Urteile statt der Gründe diente, könnten nicht auch solche ein Journal ohne Gründe schreiben, z. B. ich selber? — könnt' ich nicht mehreren vor Jahren herausgekommenen Werken, die mir nicht Lob genug erhalten zu haben geschienen, noch einiges nachschicken und, ohne alles kritische Auseinandersetzen und Motivieren, beurteilen? und könnt' ich also z. B. nicht lobend anführen:

1. „Lydiens Kinderjahre. Ein Beitrag zur Erziehungskunde." — Eine mit den feinsten und lehrreichsten Beobachtungen durchwebte Erziehgeschichte mit allen Reizen eines Romans, von einer leider schon hinübergegangenen Ch. Schütze. — Oder ferner das

2. „Kritisch-etymologische medizinische Lexikon von Ludwig August Kraus", — ein in einer sonst schätzbaren Literaturzeitung mehr von Tatzen als von Händen über der Taufschüssel gehaltenes Werk, das durch Kürze, Fülle, Heiterkeit und fertige Hülfeleistung wenigstens den Dilettanten der Kunst und der Sprache unentbehrlich ist. — Oder ferner

3. „Schützes Reise nach Karlsbad", — ein Meisterstückchen der liebenswürdigsten Laune, zwar gelobt, aber noch nicht genug. — Oder ferner

3. die „Hammelsburger Reise, von Lange", — ein gaukelnder Springbrunnen von komischen Erfindungen, der sie oft aus dem Wasserschatze der Sprache wunderbar emportreibt, — noch abgerechnet, daß das spitze Satyrhorn sich zuweilen umstürzt und ausleert als ein Füllhorn historischer Gelehrsamkeit. — Oder ferner

5. den „Torso, einen satirischen Roman in vier Bändchen", — ein Rumpfparlament, das mit seinen ironischen Akten nicht sowohl die allgemeinen Torheiten als die dem urdeutschen Reichs-Körper und dessen Reichs-Geiste

immatrikulierten Narrheiten der Titelsucht, des Landadelstolzes, der Kleinlichkeit verfolgt. — Oder auch (denn ich führte absichtlich gerade drei komische Werke an, weil der Deutsche unter allen Schriftstellern keine so leicht vergißt, wenn er ihnen auch nachlacht, als lachende, wie z. B. den sel. Musäus, so wie er keine länger besucht als predigende;) oder auch

6. „des enzyklopädischen Wörterbuchs zweite, in drei Bänden vollendete Auflage“, deren ungeheuren Kunstwörter-Umfang sogar der Gelehrte neben dem ebenfalls ungeheuren Wörterumfange seiner Wissenschaft, nicht ganz in seinem Gedächtnisse beherbergen, sondern nur gastweise aufnehmen kann, zu welchem allen in der neuen Auflage noch die Überschwängerung mit einem geographischen Lexikon gekommen. — Oder erdlich

7. „Schoppenhauers Welt, als Vorstellung und Wille“, ein genial-philosophisches, kühnes, vielseitiges Werk, voll Scharfsinn und Tiefsinn, aber mit einer oft trost- und bodenlosen Tiefe — vergleichbar dem melancholischen See in Norwegen, auf dem man in seiner finstern Ringmauer von steilen Felsen nie die Sonne, sondern — in der Tiefe nur den gestirnten Taghimmel erblickt, und über welchen kein Vogel und keine Woge zieht*). Zum Glück kann ich das Buch nur loben, nicht unterschreiben.

Hier sei indessen das Loben zu Ende; denn es gehört weit mehr Mut, nämlich gelehrter Gehalt dazu, als ich je im längsten Leben noch erringen kann, um das Lob zu verdoppeln, das z. B. einem Werke wie Barths „Urgeschichte Teutschlands“, für seine historisch-gelehrte Schatzkammer, für seine Gewichtsprache und für den hohen, des Gegenstandes würdigen, freien Sinn gebührt.

*) Die letzte Zeile werden Leser des originellen Buchs bildlich = treffend finden, da dessen Resultate sich oft in unbeweglichen Fohismus und Quietismus verlieren.

SCHOPENHAUER UND SEINE SCHWESTER.

EIN BEITRAG ZUR LEBENSGESCHICHTE DES PHILOSOPHEN.

Von DR. HANS ZINT (Danzig).

Die seelische Vereinsamung und Verhärtung, die Schopenhauers Mannesjahren das Gepräge gibt, läßt sich nicht einzig auf das Geschick des Philosophen zurückführen, nicht darauf allein, daß er jahrzehntelang auf die Beachtung und Anerkennung der Zeitgenossen hat warten müssen. Soweit überhaupt äußere Lebensumstände jenen Zug erklären können, welcher recht eigentlich Schopenhauers erworbenen Charakter ausmacht, ist nicht minder bedeutsam sein rein menschliches Schicksal, das ihm zeitlebens das Glück echter Frauenliebe versagt hat. Schopenhauers vielberufener Weiberhaß stammt nicht aus der Tiefe seines Wesens, ist nicht als Fehler oder Tugend zu werten, sondern als Not, als Ausdruck eines schmerzlich empfundenen Entbehrens.

Selten bedurfte ein Jüngling in den Jahren der Entwicklung der Mutter so sehr wie dieser, und selten war eine Mutter ihrem Beruf so wenig gewachsen wie Johanna Schopenhauer. Die mancherlei weiblichen Bekanntschaften, welche der Philosoph als Jüngling und Mann anknüpfte, haben ihn stets nur als Gegenstand sinnlichen Begehrens fesseln können; er, der diese stärkste Äußerung des sich bejahenden Willens nicht nur theoretisch verwarf, sondern auch persönlich schwer unter ihr litt, lernte in ihr das weibliche Geschlecht lediglich als eine feindselige, ihn von der Höhe willensfreier Erkenntnis herabziehende Macht empfinden.

Was ihm bei allen Frauen, die seinen Weg kreuzten, was ihm selbst bei der eigenen Mutter versagt blieb: die hingebende Liebe und das teilnehmende Verständnis einer edlen weiblichen Persönlichkeit — das hat er allein von seiner Schwester empfangen.

Die Zeugnisse hierfür liegen in den von Gwinner mitgeteilten Briefen Adele Schopenhauers an ihren Bruder seit lange vor. Warum aber auch diese Frau nicht imstande gewesen ist, die Schranken seines Gemütslebens für die Dauer zu durchbrechen, warum ihr Einfluß so kurz war, daß auch er keinen mildernden Zug in das herbe Bildnis des Menschen Schopenhauer hat bringen können, das verraten jene Briefe nicht. Aus wenigen abgerissenen Worten der Schwester nur erfahren wir dort, daß er sie bald durch Vorwürfe und Mißtrauen verletzt hat; und der Biograph versichert uns, an dem eintretenden Zerwürfnis hätte Schopenhauers augenblicklich gereizter Zustand, sein krankhafter Argwohn und Mangel an brüderlicher Liebe die Schuld getragen. Ein tiefer Schatten fällt dort auf seinen Charakter.

Neuerdings aber haben zwei Veröffentlichungen, die der Goetheforschung dienen wollen, die Persönlichkeit dieser Schwester im Zusammenhange mit ihrer Umwelt in ein helles Licht gerückt: die Tagebücher der Adele Schopenhauer und ihr Briefwechsel mit Ottilie v. Goethe. An diesen Papieren wird auch ein Biograph Schopenhauers in Zukunft nicht achtlos vorübergehen dürfen; denn sie bilden eine wertvolle Ergänzung des bisher Bekannten, sie berichtigen ein vorschnelles und ungerechtes Urteil, indem sie die Schwester selbst und ihre Beziehungen zum Bruder durch eine jahrelange Entwicklung hindurch zu verfolgen gestatten und so aufzeigen, was die Geschwister in Wahrheit getrennt hat: Die Mutter war es, die zwischen ihnen stand.

Damit gewinnt das Verhältnis des Philosophen zu Adele eine zweifache Bedeutung: es gibt die Möglichkeit, dem Menschen Schopenhauer näher zu kommen, mit den Augen der liebenden Schwester tiefer in sein Wesen zu blicken, als es irgend einem Freunde vergönnt war; und es enthüllt uns, daß die Tragik seines Lebens nicht nur in der Verständnislosigkeit seiner Zeitgenossen wurzelt, sondern nicht minder in der Wesensart der Mutter, die ihn zum Verzicht auf die Liebe der einzigen ihm wahrhaft ebenbürtigen Frau gezwungen hat.

Wenn im Folgenden der Versuch gemacht wird, jenes Verhältnis in seinem äußeren Verlauf und seinem inneren Zu-

sammenhange aus den vielfach verstreuten Einzelzügen neu erstehen zu lassen, so sollen die Beteiligten vor allem selbst sprechen, und es soll so die Nachprüfung des vorangestellten Ergebnisses ermöglicht werden. In jedem Falle wird sich aus dem zum ersten Mal hier vereinigten urkundlichen Material das lebensvolle Bild eines Geschwisterpaares gewinnen lassen, das in gleichem Maße ein historisches und ein psychologisches Interesse beanspruchen darf.[1])

Zuvor noch eine Bemerkung über den Quellenwert der Auslassungen Adelens. In dem kürzlich erschienenen Lebensbilde der Johanna Schopenhauer hat Laura Frost die Bedeutung der Tagebücher als biographischer Urkunden herabzusetzen gesucht[2]), weil Adele zur Zeit ihrer Niederschrift körperlich und seelisch krank gewesen sei; sie beruft sich auf das Zeugnis der Jenny v. Gustedt, geb. v. Pappenheim, wonach Adelens Leidenschaftlichkeit, die Glut ihrer Empfindungen sie oft über die Grenzen der geselligen Unterhaltung fortgerissen und sie krank gemacht, das Gefühl des Unbefriedigtseins schwer auf ihr gelastet habe[3]). Zunächst sei dieser Zeugin gegenüber bemerkt — was Laura Frost wohl übersehen hat — daß sie, im Jahre 1811 geboren, 14 Jahre jünger als Adele, also in der von

---

[1]) Benutzt sind vor allem folgende Schriften: v. Gwinner, Schopenhauers Leben, 3. Aufl. 1910. — Düntzer, Abhandlungen zu Goethes Werken und Leben I. Bd. 1885, S. 115 ff.: Goethes Beziehungen zu Johanna Schopenhauer und ihren Kindern. — Schemann, Schopenhauer-Briefe 1893. — Grisebach, Schopenhauer, Geschichte seines Lebens 1897; Neue Beiträge zur Geschichte seines Lebens 1905. — Die Tagebücher der Adele Schopenhauer, 2 Bde., Leipzig, Inselverlag 1909. — Schriften der Goethegesellschaft Bd. 27 (1912) u. Bd. 28 (1913): Aus Ottilie von Goethes Nachlaß. — In der dritten Aufl. der Gwinnerschen Biographie sind zwar einige Stellen aus den damals schon vorliegenden Tagebüchern angeführt; eine Erschöpfung oder gar Verarbeitung des gebotenen Stoffes ist jedoch nicht versucht worden.

[2]) Laura Frost, Johanna Schopenhauer. Ein Frauenleben aus klassischer Zeit. 2. Aufl. 1913. S. XIV, 104, 170 ff. — Auch Prof. Houben spricht in seiner ersten Veröffentlichung von Johanna Schopenhauers Testament „Tägl. Rundschau" Unterhaltungsbeil. v. 27. Mai 1916 von den „wirren Tagebüchern".

[3]) Lily Braun, Im Schatten der Titanen. 2. Tausend. S. 101f.

den Tagebüchern umfaßten Zeit (1816 bis 1822) noch ein Kind, und auch beim Fortzuge Adelens aus Weimar erst 18 jährig war. Im übrigen aber besteht kein Grund zu der Annahme, das Gefühlsleben Adelens sei jemals bis zu einem den Wert ihrer Aufzeichnungen herabsetzenden krankhaften Gemütszustande gesteigert gewesen; eine Briefstelle aus dem Jahre 1831, auf die Laura Frost sich bezieht[1]), ist schwerlich im Wortsinne zu nehmen und betrifft obenein wohl eine spätere Zeit. Wer sich ein Urteil über Adele und den Charakter ihrer Tagebücher und Briefe bilden will, prüfe diese selbst: gewiß finden sich leidenschaftliche Aufwallungen darin, niemals aber übersteigen sie das einem lebhaften Temperament, dem jugendlichen Alter der Verfasserin und dem zeitgeschichtlich bedingten Gefühlsüberschwange entsprechende Maß, und sie sind jedenfalls nur vereinzelt inmitten überraschend klarer Beobachtungen und ruhiger Erwägungen. Freilich darf das Urteil nicht durch das unbewußte — bei einer Biographin der Johanna Schopenhauer psychologisch wohl erklärliche — Bestreben getrübt sein, die Schlaglichter, die in diesen Aufzeichnüngen auf die Mutter fallen, zu verdunkeln oder gar auszulöschen. Gerade auch für das Charakterbild Johannas liefern sie reichlichen, bisher noch unverarbeiteten Stoff, dessen Zuverlässigkeit um so größer erscheint, als alle Äußerungen Adelens über die Mutter von kindlicher Liebe und weiblichem Anlehnungsbedürfnis getragen sind; daß sie sich darin so oft enttäuscht und zurückgestoßen fand, war nicht Schuld der Tochter.

Verfolgen wir das Verhältnis von Arthur und Adele Schopenhauer, wie es sich im Verlaufe von Adelens Leben — 1797 bis 1849 — wechselnd gestaltet hat, so hebt sich die Zeit von 1814 bis 1820 als die Periode der engsten Berührung beider — im freundlichen wie im feindlichen Sinne — heraus; sie ist es auch, deren Kenntnis durch die neueren Veröffentlichungen besonders vertieft worden ist. Die Beziehungen der Geschwister in diesen Jahren werden darum das besonders ins Ohr fallende Thema des Folgenden sein (Abschnitte II bis V). Es beginnt mit einer

[1]) Vorwort S. XIV; vgl. unten Abschnitt VI.

Dissonanz: dem Mißverhältnis beider beim persönlichen Zusammensein im Winter 1814 (Abschnitt II), erhebt sich in wachsendem Wohllaut mit dem Heranreifen Adelens während der folgenden Jahre (III) bis zu der vollen Harmonie des Briefwechsels von 1819 (IV), um dann mit einem jähen Mißklang in dem Bruch von 1820 zu enden (V); zu diesem Thema verhält sich das Wenige, was aus früherer Zeit zu uns herübertönt (I), nur wie ein leiser Auftakt; alles Spätere (VI) wie ein langer, schmerzlicher Nachklang.

I.

Als Adele Schopenhauer am 12. Juni 1797 in Hamburg geboren wurde, stand Arthur bereits in seinem 10. Lebensjahre. Kurz nach der Geburt der Schwester wurde er vom Vater zu dem Freunde Grégoire de Blésimaire nach Havre gebracht. Von seiner Rückkehr nach Hamburg im Jahre 1799 bis zum Frühjahr 1803 lebten die Geschwister im Elternhause zusammen. Während dieser Zeit, von Adelens drittem bis zu ihrem sechsten Jahre, konnte Arthur zum ersten Male und jedenfalls so nahe wie später niemals mehr das Leben und die Entwicklung eines Kindes in diesem seinem schönsten Alter beobachten. Viele Jahre später hat uns der gereifte Philosoph eine ergreifende Schilderung der Kindheit als der Zeit der Unschuld und des Glücks gegeben [1]); wenn wir uns erinnern, wie sich der zum Jüngling heranwachsende Knabe bereits in seinem Reisetagebuch als ein mit dem Herzen teilnehmender scharfer Beobachter zeigt, und wie er später gerade auf die Jugendeindrücke als die wertvollsten und nachhaltigsten hinweist, so werden wir in jenem Zusammenleben mit dem Schwesterchen wohl die Keime dieser Schilderung suchen dürfen.

---

[1]) Welt als Wille (Ausgabe Deussen) Bd. 2. S. 450. — Gegenüber dieser Stelle, wo die Worte vorkommen: „der klare unschuldige Blick der Kinder, an dem wir uns erquicken" — vermag Paulsen (Deutsche Rundschau Bd. 32 S. 73) zu sagen, Schopenhauer scheine zu Kindern kein anderes Verhältnis als das der Antipathie gekannt zu haben! — Wie Schopenhauer auch noch im hohen Alter zu Kindern war, darüber sehe man die Erinnerungen der Frau Lucie Franz, Schopenhauer-Jahrbuch 1914 S. 74ff.

Die große Reise, die Arthur im Frühjahr 1803 mit den Eltern zusammen antrat, trennte die Geschwister wieder. Adele wurde während dieser Zeit bei Verwandten in Danzig untergebracht. Dort fand Arthur sie vor, als er im September 1804 mit der Mutter in Danzig eintraf, um in der Heimatstadt konfirmiert zu werden und zugleich die erste Vorbereitung zum Kaufmannsberuf zu empfangen. In den ersten Tagen des Jahres 1805 kehrten die Geschwister mit der Mutter zum Vater nach Hamburg zurück.

Aber nur kurze Zeit noch blieb die Familie vollzählig: am 20. April 1805 fand Heinrich Floris Schopenhauer durch einen Sturz den Tod. Welch schwere Erschütterung der Verlust des geliebten Vaters für Arthur bedeutete, ist aus seinen eigenen Worten bekannt; aber auch die fast 8 Jahre alte Adele kann davon nicht mehr unberührt geblieben sein. Anders mag die Mutter empfunden haben, sie, die den Anblick ihres toten Gatten — wohl aus ästhetischen Gründen — zu vermeiden wußte, mit seinem Gelde dagegen und dem Hofratstitel, den er selbst nie geführt, alsbald in Weimar die „verlorene Jugend" nachzuholen suchte und in kurzer Zeit sagen konnte, sie lebe so glücklich, wie sie es seit ihren Kinderjahren nicht gewesen sei.

Das Verhältnis zwischen Mutter und Sohn scheint in Hamburg noch ungetrübt gewesen zu sein. Als Johanna Schopenhauer am 28. September 1806 in Weimar eintraf, fand sie dort bereits zur Begrüßung einen Brief von Arthur vor, und dieser Brief enthielt auch eine besondere Einlage für Adele, worüber diese eine „rechte große Freude" empfand.

Von dem Wesen des neunjährigen Schwesterchens, dem dieser Liebesbeweis des achtzehnjährigen Bruders galt, erhalten wie einen Eindruck aus einem Briefe der Mutter an Arthur vom 19. Oktober 1806, worin sie die Schlacht bei Jena und die folgende Besetzung und Plünderung Weimars durch die Franzosen schildert: während Johanna mit Hausgenossen und Freunden unter dem fernen Kanonendonner schwüle Stunden verlebte, blieb Adele „ruhig unbefangen, ein wahres Kind und mir ein tröstender Engel". Bald aber kam der Gefechtslärm näher; der Fußboden bebte, die Fenster klirrten, die Kugeln sausten über das Haus und schlugen hier und dort

ein; die Mutter nahm Adele auf den Schoß und erwartete den Tod. Aber Adele

„hatte sich den ganzen Tag, selbst in diesem schrecklichen Momente, nicht aus der Fassung bringen lassen, keine Träne, kein Angstgeschrei, immer ging sie neben mir, und wenns ihr zu viel ward, küßte sie mich und drückte mich an sich und bat mich, nicht angst zu sein. Auch jetzt war sie ganz stille, aber ich fühlte die zarten Glieder wie von Fieberfrost beben und hörte, wie ihre Zähne aneinanderschlugen. Ich küßte sie, bat sie ruhig zu sein, wenn wir stürben, so stürben wir ja miteinander, und ihr Zittern legte sich, und sie sah mir freundlich in die Augen."

Als dann eine Horde Franzosen in das Haus brach und sich darin niederlassen zu wollen schien, holte die alte Dienerin Adelen, „die ganz niedlich mit ihnen sprach und sie bat, zu gehen, weil sie sehr schläfrig wäre; und die Unholde ließen sich von dem Kinde bereden und gingen."

Noch ein anderes zartes Bild der kleinen Schwester empfing Arthur kurz darauf in einem Bericht der Mutter über das Weihnachtsfest 1806, besonders eindrucksvoll für den Empfänger wohl durch die auf dem gleichen Blatt gezeichnete Figur Goethes: Adele hat am Weihnachtsabend von befreundeten Damen einen Tannenbaum mit Äpfeln, Nüssen und Wachslichtern geschenkt bekommen, auch Puppen und anderes Spielzeug. Am ersten Feiertage besucht Goethe die Teegesellschaft der Frau Hofrätin; aber nicht lange bleibt er im Kreise der Erwachsenen, bald sucht er die Kinder auf — denn Adele hat noch eine Freundin zu Besuch — und sitzt lange bei ihnen in einem Nebenzimmer scherzend und plaudernd; die Mutter kann es nur sehen, nicht zuhören. Aber Tannenbaum und Spielsachen sind aus den Gesellschaftsräumen verbannt in die Stube der alten Wirtschafterin Sophie; dorthin zog es darum die Kinder und mit ihnen Goethe:

„Zuletzt gingen alle drei hinaus und kamen lange nicht wieder. Goethe war mit den Kindern in Sophies Zimmer gegangen, hatte sich dort hingesetzt und sich Adelens Herrlichkeiten zeigen lassen, alles Stück für Stück besehen, die Puppen nach der Reihe tanzen lassen, und kam nun mit den frohen Kindern und einem so lieben, milden Gesicht zurück, davon kein Mensch einen Begriff hat — —."

Weihnachten 1807 war Schopenhauer schon selbst in Weimar, und die Gestalten des großen Mannes und der kleinen Schwester,

die er nun mit eigenen Augen nebeneinander sah, prägten sich ihm unauslöschlich ein. Über vierzig Jahre später, als Adele gerade am 28. August 1849, dem hundertjährigen Geburtstage des Dichters, bestattet worden war, schrieb der an der Schwelle des Greisenalters stehende Philosoph an die Freundin der Dahingeschiedenen schmerzlich bewegt:

„Ich habe bei Gelegenheit dieser traurigen Koinzidenz mir oft die Zeit vergegenwärtigt, als Goethe gegenwärtig war bei den Weihnachtsgeschenken, die meine Schwester als Kind mit Tisch und Baum aufgeputzt erhielt. Wenn da eine Stimme prophezeit hätte!"

Die Verwandtschaft des Genies und des Kindes, wie er sie im zweiten Bande seines Hauptwerks beschrieben[1]), damals in jenen ersten Weimarer Jahren hatte er sie erlebt. So war Adele als Kind ihm ein Gegenstand liebevoller Betrachtung, und das Verhältnis der Geschwister war gewiß so innig, wie es der für das damalige Lebensalter der beiden so erhebliche Unterschied an Jahren nur irgend zuließ.

In die Folgezeit fiel nun aber für die Geschwister eine Entwicklungsperiode, die sie notwendig von einander entfernen mußte: es waren die Jahre, in denen Arthur in rastloser Arbeit es zu jener Reife und Selbständigkeit des Denkens brachte, die in der Dissertation von 1813 ihren ersten Niederschlag fand, zugleich aber auch die herbe und oft abstoßende Sprödigkeit der Wesensart entfaltete, die ihn mit seiner Umwelt so oft noch in Konflikt bringen sollte. Es waren die Jahre, während deren Adele in der Atmosphäre des mütterlichen Hauses vom Kinde zu einer jungen Dame der Weimarer Gesellschaft heranwuchs. Es waren schließlich dieselben Jahre, in denen sich die allmähliche Entfremdung zwischen Mutter und Sohn vollzog. Da diese Entfremdung auch das Verhältnis der Geschwister auf die Dauer ungünstig beeinflußen sollte, so darf sie hier nicht ganz übergangen werden.

Wer die zahlreichen erhaltenen Briefe Johannas an ihren Sohn aus der ersten Weimarer Zeit, von allem zeitgeschichtlichen Wert absehend, daraufhin prüft, wie sie auf Arthur wirken mußten, wird nicht im Zweifel sein, daß sich für Arthur schon damals eine erschreckende Kluft zwischen der Denk-

[1]) Welt als Wille Bd. 2 S. 449 ff.

weise der Mutter und der seinigen aufgetan hat, und daß man bei ihm nicht pharisäischen Hochmut, eigensinnige Krittelsucht, krankhaftes Mißtrauen oder gar niedrige Geldgier vorauszusetzen braucht, um sein späteres ablehnendes Verhalten gegenüber dem Wesen und Treiben der Mutter zu verstehen. Daß sie bei anderen bedeutenden Männern nicht die gleiche Ablehnung erfuhr, darf nicht gegen Schopenhauer geltend gemacht werden; denn sie konnten bei ihrer ganz anderen Stellung zu Johanna nicht das in ihr suchen, was der Sohn vermißte, und ihnen konnte gleichgültig bleiben, was ihn abstieß. Ihre Klugheit, ihre gesellschaftlichen Talente, die Geschicklichkeit, mit der sie sich gleich nach ihrem Eintritt in Weimar anderen nützlich zu machen und ihr Haus zum Mittelpunkt einer schöngeistigen Geselligkeit zu erheben wußte, ihre schriftstellerische Gewandtheit — das alles konnte für Fernerstehende wohl den Umgang mit ihr anziehend machen. Ganz andere Züge mußten dem Sohne aus den Briefen der Mutter als wesentlich hervortreten: ihre Oberflächlichkeit, das leichtsinnige „Vergessen überstandener Verzweiflung", mit dem sie so bald nach dem Tode des Vaters und inmitten der Schrecknisse des Krieges als Mittelpunkt eines Teezirkels sich glücklich fühlt, die im Verkehr mit Berühmtheiten und Fürstlichkeiten sich spiegelnde Eitelkeit, der hinter schönen Worten nur schlecht verhüllte, manchmal bis zur Lieblosigkeit gehende Egoismus, dazu anstelle tieferen Verständnisses für die Eigenart Arthurs ihre hofmeisternden Lehren und Ermahnungen — das alles wird nicht verfehlt haben, den schnell heranreifenden, damals gerade an einer verhaßten Tätigkeit leidenden und bereits mit sich und dem Problem des Daseins schwer ringenden Sohn stutzig zu machen und bald abzustoßen. Die tiefwurzelnde Wesensverschiedenheit beider braucht hier nicht näher ausgeführt zu werden; sie ist oft genug erörtert worden. Nur auf die Feststellung kam es an, daß sie schon dem heranwachsenden Jüngling fühlbar wurde.

Auf einen Punkt aber muß noch besonders hingewiesen werden, weil er bisher nicht ausreichend gewürdigt worden ist, und weil er gerade den Kern des später zum Bruch führenden Konflikts bildet: Johannas Männerfreundschaften. Es soll ihr

aus diesen Freundschaften kein Vorwurf gemacht werden, mag deren Art nun gewesen sein, wie sie wolle. Zur gerechten Beurteilung des späteren Verhaltens Schopenhauers aber darf die Frage nicht übergangen werden: welchen Eindruck mußten sie auf den Sohn machen? So viel ist gewiß, sie spielten in den Briefen der Mutter an Arthur eine große Rolle; im Laufe ganz weniger Monate standen erst der „Doktor", dann Rat Conta, dann Fernow im Vordergrund. Von Conta heißt es:

„Wollte ich ausgehen, so hatte ich seinen Arm; wollte ich Schach spielen, so spielte er; wollte ich mir vorlesen lassen, so las er; wollte ich Musik, so sang er zur Guitarre; wollte ich quatre mains spielen, so spielte er; wollte ich malen, so saß er mir; wollte ich allein sein, so ging er; solch einen Cicisbeo finde ich nie wieder."

Doch nicht genug damit. In derselben Zeit, zu der sie sich solcher Freunde erfreute, hielt Johanna es für gut, dem Sohne zu berichten:

„an Anbetern fehlt es mir nicht,"

und sie erzählte mit Behagen von einem Frankfurter Kaufmann, der

„sehr ernstlich um meine Hand geworben,"

und von einem adligen Kammerherrn,

„der mich gern in den Adelstand erheben möchte .... mich unverhohlen veneriert, alle Welt weiß es."

Nun versetze man sich in die Empfindungen eines feinfühlenden jungen Menschen — es braucht nicht gerade Arthur Schopenhauer zu sein — der, noch um den geliebten Vater trauernd, von der lebenslustigen Mutter derartige Mitteilungen empfängt. Wenn heranwachsende Kinder sich mit einer zweiten Ehe der Mutter immer schwer abfinden, solange das Bild des Vaters in ihnen lebendig ist, so beruht dies natürliche Gefühl nicht nur darauf, daß der unersetzliche Vater für die Mutter so leicht zu ersetzen scheint; noch eine andere, tiefer liegende Vorstellung, nicht notwendig deutlich gedacht, aber doch dunkel empfunden, gesellt sich als abstoßend hinzu: das Gewahrwerden des Geschlechtlichen bei der eigenen Mutter. Dies war es auch, was den jungen Schopenhauer besonders von der Mutter abstoßen mußte. Es soll nicht gesagt werden, daß aus Johannas Mitteilungen auf geschlechtliche Beziehungen zu diesem oder jenem Freunde geschlossen werden müßte oder

auch nur könnte. Aber indem sie mit so unverhüllter Genugtuung von den sie umwerbenden Männern berichtete, stellte sie sich selbst dem Sohne als Geschlechtswesen, als Weibchen dar und befleckte so dasjenige Frauenbild, das für den heranwachsenden Jüngling sonst natürlicherweise allen geschlechtlichen Beziehungen und Gedanken entrückt ist. Wenn Johanna gleichzeitig immer wieder versicherte, Arthur brauche nichts zu fürchten, sie denke nicht daran, sich wieder zu verheiraten (wohlgemerkt nur, um ihre „teuer erkaufte" Unabhängigkeit nicht aufzugeben), so traf sie gerade so daneben und verriet die gleiche Unkenntnis der Jünglingsseele, wie alle diejenigen Beurteiler Schopenhauers es tun, die es sich nicht anders denken können, als daß Arthur aus Sorge um das väterliche Vermögen eine Wiederverheiratung der Mutter gefürchtet habe. Wir wissen, welche große Rolle das Geschlechtliche gerade in den inneren Kämpfen des jugendlichen Schopenhauer gespielt hat; aus seiner letzten Hamburger Zeit stammt jener Aufschrei in rhythmischer Form, mit welchem er sich gegen die Fesseln der Sinnlichkeit aufbäumt [1]). Nun war es die eigene Mutter, die sich in das gleiche „Band der Schwäche" verstrickt zeigte und ihn zwang, auch sie sich als Gegenstand werbender Blicke und Reden vorzustellen. Sie selbst ist es gewesen, die die Arglosigkeit Arthurs, die natürliche Zartheit des Verhältnisses von Mutter und Sohn mit ihren eitlen Prahlereien zerstört und den Keim zu jenem Verdacht gelegt hat, aus dem heraus er ihr später wegen ihres Verhältnisses zu Gerstenbergk einen — vielleicht teilweise ungerechten — Vorwurf machen sollte.

Die bezeichneten Eindrücke vom Wesen der Mutter, die wir nur aus ihren Briefen der Jahre 1806 und 1807 gewinnen können, mögen sich für den Sohn während des persönlichen Zusammenseins beider in Weimar vom Herbst 1807 bis zum Herbst 1809 (freilich in getrennten Wohnungen), aus späteren Briefen und bei Ferienbesuchen vertieft haben. Nach der Schlacht bei Lützen, im Mai 1813, geschah es dann, daß Schopenhauer im Hause der Mutter den Regierungsrat Müller

[1]) Gwinner S. 42. — Schopenhauers handschriftlicher Nachlaß, Ausgabe Grisebach Bd. 4 S. 366.



v. Gerstenbergk vorfand und damit die „domestica quaedam“, die „gewissen häuslichen Verhältnisse“, die ihn alsbald wieder forttrieben in das stille Rudolstadt. Im folgenden Winter aber, als er auf Bitten Johannas längere Zeit mit seinem Freunde Gans bei ihr wohnte und als erwachsener Sohn auf diese häuslichen Zustände Einfluß zu gewinnen suchte, kam es zum offenen Zwist, der schließlich zum Bruch führen sollte.

II.

In diesen Winter 1813/14 fällt auch die erste nähere Berührung Schopenhauers mit der nun dem Kindesalter entwachsenen Schwester, und auch diese Berührung gestaltete sich zunächst nicht freundlich.

Die Briefe, welche Ottilie v. Pogwisch, die spätere Frau August v. Goethes, und ihre beste Freundin Adele Schopenhauer in den Jahren 1813 und 14 gewechselt haben, geben ein lebendiges Bild von diesem Mädchen, wie es sich damals dem Bruder dargestellt hat, und lassen einen Rückschluß auf das Verhältnis der Geschwister zu. Da kann es denn nicht zweifelhaft sein, daß innigere Beziehungen zwischen Schopenhauer und der jetzt im siebzehnten Jahre stehenden Adele in dieser Zeit nicht möglich waren: allzuweit auseinander lagen die Entwicklungsstufen beider.

Der Befreiungskampf des Jahres 1813 hatte die patriotische Begeisterung der jungen Mädchen Weimars erweckt. Adele gründete in diesem Jahre mit ihren Freundinnen den „Orden der Hoffnung oder des Deutschen Schwesternbundes“ zum Besten von Invaliden und Soldatenwitwen; doch spielt der eigentliche Zweck dieses Ordens in den Briefen der Mädchen keine Rolle, sondern die daran hängenden Äußerlichkeiten sind es, die eifrig erörtert werden: Ordenspatente, Manifeste an die Mitglieder, das Sticken von Brieftaschen und Mützen für einzelne jugendliche Freiheitshelden. Ein Lützower Jäger, Ferdinand Heinke, der versprengt und verwundet im Weimarer Park aufgefunden worden war, wurde bevorzugter Schützling und für Adele und Ottilie der Gegenstand schwärmerischer Liebe und Anbetung. Er war freilich verlobt und

heiratete auch später seine Braut; das gab aber nur Anlaß zu sentimentalen Betrachtungen über verlornes Glück und edle Entsagung. Diese Briefe in ihrer überspannten und rührseligen Schwärmerei, in denen das Wort „Liebe“ in allen Schattierungen sämtliche Seiten füllt, daneben allerhand Klatsch und kleinliche Eifersüchteleien — sie sind gewiß ein treuer Spiegel jener unreifen Mädchengemüter, wie sie sich äußerlich dem Blick des kritischen Beobachters darboten; die Keime des Tieferen und Edleren, die in beiden schlummerten, werden kaum schon irgendwo sichtbar. Die geistigen Interessen beschränkten sich auf Jean Paul'sche Romane und das Sammeln und Abschreiben von Gedichten, deren Tonart durch folgende Proben von Versen gekennzeichnet wird, die Johanna Schopenhauers Hausfreund Müller von Gerstenbergk im Jahre 1814 eigens für Adele gemacht hat:

„Verschwunden.“

„In das Land der seligen Liebe,
An der Grenze des ewigen Glücks,
Mit Sehnsucht, daß es mir bliebe,
Schaut ich hinein voll ahnenden Blicks.
— — — — — — — — — — — — —“

oder:

„Mädchens Klage.“

„Es rufet der Hörner mutiger Schall
Den tapfern, den glücklichen Männern all
Fort in die donnernde Schlacht.
Sie stürmen in wilden eisernen Reihn
Auf frevelnden Feind freiwillig hinein,
Von Lanzen, wogend, umragt.
— — — — — — — — — — — — — — — — — —“
O dürfte mich tragen ein edel Roß
Zum Feld, wo das Blut der Tapferen floß,
Daß mit dem Teuren ich fiel!
Hier muß ich doch einsam hinunter gehn.
Dort bräch mir das Herz bei des Banners Wehn;
Da wär es auf einmal still. —“

Adele ist durch diese Gedichte, wie sie Ottilie schreibt, tief gerührt worden und hat darüber geweint.

Neben einer solchen Schwester nun der junge Philosoph, der soeben in der Waldeinsamkeit den Grundgesetzen des

menschlichen Erkenntnisvermögens nachgespürt und das Ergebnis seines Denkens als Erstlingsarbeit einem kleinen Kreise Teilnehmender vorgelegt hat, der jetzt mit Goethe Farbenversuche anstellt und von ihm in unvergeßlichen Stunden auf allen Gebieten Belehrung und Anregung empfängt, der endlich bereits den Keim seines Hauptwerks, diesen einzigen großen Grundgedanken, im Kopfe trägt. Seine gegensätzliche Stellung zur Umwelt, die tiefe Kluft, die ihn von der großen Menge trennte, er hatte sie zwar immer schon empfunden, jetzt aber erst in neuem Lichte erblicken gelernt; in einer späteren Aufzeichnung berichtet er, daß er in eben dieser Zeit durch die Lektüre des Helvetius zur Klarheit darüber gelangt sei, wie seine Heterogeneität ihn für immer aus der Gesellschaft ausschiede. Gerade zu dem Leben und Treiben der Weimarer Gesellschaft, wie er sie im Hause seiner Mutter antraf, mußte er sich notwendig im Widerspruch sehen. Aus jener Zeit sind uns Niederschriften erhalten, die sich als Selbstermahnung zur Toleranz und zur Resignation gegenüber den so völlig anders gerichteten Gesinnungen der Mitmenschen darstellen[1]). Aber diese Aphorismen zur Lebensweisheit blieben wie die meisten derer, die er später selbst veröffentlichte, nur theoretische Erkenntnisse; seine Subjektivität, sein Temperament waren zu stark, als daß er ihnen hätte nachleben können. So konnte es nicht ausbleiben, daß er immer wieder auch äußerlich mit anderen, nicht zum mindesten gewiß mit Mutter und Schwester, zusammenstieß. Es mag darum schon berechtigt gewesen sein, wenn die Mutter ihm einmal in dieser Zeit schrieb (sie zog, als der Gegensatz sich verschärfte, den schriftlichen Verkehr den mündlichen Auseinandersetzungen vor):

„Du scheinst mir zu absprechend, zu verachtend gegen die, die nicht sind wie Du, zu aburteilend ohne Not, und predigst mir zuweilen zu viel",

und unter dem Eindruck solcher Ausbrüche seiner Subjektivität geschah es wohl, wenn Adele noch ein Jahr später schrieb:

„Wäre mein Bruder hier, er fände keine bessere Predigtgelegenheit als diese."

[1]) Nachlaß, Ausgabe Deussen Bd. 11 §§ 83, 114, 149, 150, 170.

Gerade die Gegenstände aber, die der Schwester Herz damals erfüllten, erregten den Widerspruch des jungen Philosophen. Die Vorherrschaft der patriotischen Begeisterung, der Schwärmerei für die Freiheitshelden bei den jungen Mädchen konnte bei ihm keinem vollen Verständnis begegnen, sie mußte ihm zum mindesten übertrieben erscheinen. Er stand dem Befreiungskampfe nicht teilnahmlos gegenüber und drückte schon in einem Briefe an seinen ehemaligen Lehrer F. A. Wolf vom November 1813 seine Freude über die „glückliche Befreiung Teutschlands und eben dadurch der höheren Kultur vom Drucke der Barbaren" aus; auch ließ er es sich nicht nehmen, Freunden, die ins Feld zogen, Ausrüstungsstücke zu schenken. Aber nationale Fragen waren ihm, wie schon aus den angeführten Worten hervorgeht, vornehmlich Kulturfragen; die Angelegenheiten der Menschheit standen ihm höher als nationale Beschränktheiten, und alles Geschichtliche und Politische sank ihm ins Kleine herab neben dem Problem des Daseins. Seine Stellung zu den Tagesereignissen war derjenigen Goethes verwandt und mag von diesem nicht unbeeinflußt geblieben sein. So konnte er, der von sich selbst sagte, er habe ein größeres Vaterland als Deutschland, und er sei dazu geboren, der Menschheit mit dem Kopfe, nicht mit der Faust zu dienen, es gleich Goethe nicht billigen, wenn Leute, deren Fähigkeiten nicht so sehr kriegerische wie intellektuelle waren, von der allgemeinen Begeisterung erfaßt, das Schwert ergriffen. Da mußte freilich die unbegrenzte Vergötterung, die Adele gleich ihren Freundinnen jedem jungen Freiheitskämpfer zollte, ihm als lächerliche Verirrung erscheinen. Den persönlichen Mut hat Schopenhauer noch viel später als eine untergeordnete, eine bloße Unteroffizierstugend bezeichnet, deren übertriebene Schätzung nur darauf beruhe, daß das weibliche Geschlecht den Vorsitz in der Gesellschaft führe [1]); dies Urteil mag sich auf die damaligen Weimarer Eindrücke stützen, und er mag ihm der Schwester gegenüber seiner Art nach mit nicht geringer Schroffheit Ausdruck gegeben haben. Schließlich aber war die Schwärmerei der jungen

[1]) Parerga, Ausgabe Deussen Bd. 4 S. 421f.



Mädchen ja keineswegs bloß reiner Idealismus, sondern es verbarg sich dahinter doch meist das unbegrenzte Liebesbedürfnis der jugendlichen Herzen, das in Händedrücken, Worten, Blicken und Versen nach Ausdruck suchte; so diente denn die Verehrung der Freiheitskämpfer eigentlich nur einer idealen Verklärung des alltäglichen Liebesspieles, und dies war es im Grunde, was das Sinnen und Trachten Adelens wie ihrer Freundinnen in jenen Jahren ausfüllte. Gehen wir die Briefe Adelens und späterhin ihre Tagebücher durch, so bleibt zwar an erster Stelle und erstaunlich lange der Freiheitsheld Ferdinand Heinke der Gegenstand ihrer zärtlichen Gedanken und Gefühle; daneben aber treten doch immer wieder neue Anbeter und Angebetete auf. Und nicht nur die eigenen Herzensangelegenheiten, sondern auch diejenigen der Freundinnen bieten unerschöpflichen Unterhaltungsstoff. Wenn auch zunächst von Ottilie handelnd, so ist doch für das ganze Wesen dieser Mädchen eine Briefstelle Adelens aus dem Jahre 1814 kennzeichnend:

„So vortrefflich und doch so mädchenhaft, meine Ottilie! Kannst Du selbst nicht mehr durch Liebe glücklich sein, so sollen doch andere Leute verliebt bis über beide Ohren sein, und Mylius muß die Niebecker lieben. Da ist auf der Erde kein Rat dafür! Wahrlich ich glaube, Du wünschtest, es gäb auf der Welt nichts als unverheiratete Herren und Damen, damit einmal ein allgemeines Verliebtsein losginge und wir alle den lieben Mond seufzend und schmachtend ansehen, während unsere Anbeter alle, teils auf dem Hut, teils auf der Feldmütze knieend, Verse auf unsere Augen und unsere Liebenswürdigkeit machten."

Diese scherzhafte Anrede an die Freundin charakterisiert in der Tat vortrefflich nicht nur die Angeredete, sondern, der Briefschreiberin unbewußt, auch diese selbst, wie sie uns in jenen Jahren aus ihren Briefen und Aufzeichnungen entgegentritt.

Was konnte dem jungen Philosophen mit seinem tiefen Ernst damals diese Schwester sein? Sie konnte ihm höchstens den Stoff zu den später niedergelegten Beobachtungen über das Wesen der Mädchen als des „Knalleffekts der Natur" abgeben und ihn zu dem Urteil berechtigen, die jungen Mädchen hielten „ihre häuslichen und gewerblichen Geschäfte in ihrem

Herzen für Nebensache, wohl gar für bloßen Spaß: als ihren allein ernstlichen Beruf betrachten sie die Liebe, die Eroberungen und was damit in Verbindung steht, wie Toilette, Tanz usw." [1])

Ein innigeres persönliches Verhältnis zwischen beiden, das begreifen wir leicht, war damals unmöglich.

Die Mutter aber, die einzige, die unter gewöhnlichen Verhältnissen zwischen den so weit auseinanderliegenden Gedankenkreisen die Verbindung hätte herstellen, dem Bruder liebevolle Nachsicht mit dem unreifen Wesen der Schwester, der Schwester eine Ahnung für die geistige Bedeutung und das hohe Streben des Bruders hätte beibringen können, sie war nicht dazu imstande, weil sie selbst kein Verständnis für die Eigenart ihres Sohnes besaß, weder seiner geistigen Begabung noch seinem herben, äußerlich rauhen und abstoßenden, in der Tiefe aber so schwer ringenden und nach Liebe und Teilnahme verlangenden Wesen gerecht zu werden verstand. Sie konnte es nicht, weil sie es nicht wollte, weil ihrem eigenen Charakter jede Tiefe fremd war, weil ihre Selbstsucht alle natürliche Mutterliebe überwog. Wenn Laura Frost meint: „das Verständnis intellektuellen Wertes erfordert andere Fähigkeiten als Mutterliebe," so schlägt diese Behauptung jeder Erfahrung ins Gesicht. Mütterliche Liebe neigt vielmehr zur Überschätzung, und keine wirkliche Mutter wird es wohl geben, die die Fähigkeiten des Sohnes nicht zum mindesten instinktiv erfaßte und seine Leistungen nicht früher und höher würdigte als andere. Johanna Schopenhauer zumal besaß Verstand und Bildung genug, um an dem geistigen Leben ihres Sohnes teil zu nehmen; einer Mutter aber, die für den stolz seine Erstlingsarbeit ihr bringenden Sohn nichts als eine spöttische Bemerkung übrig hat, die auch später niemals nur einen Blick in seine Schriften geworfen, — einer solchen Mutter muß das natürliche Maß mütterlicher Liebe schlechtweg abgesprochen werden. Das eigene Behagen, die häusliche Bequemlichkeit und Ungestörtheit gingen ihr über alles; der Sohn aber mit seinerTadelsucht, mit seinem ungeselligen, überall das Bewußt-

[1]) Bd. 5. S. 677.

sein der Überlegenheit verratenden Wesen war ihr einfach unbequem. Unbequem vor allem auch deshalb, weil er seine Angriffe vornehmlich auf ihr Verhältnis zu ihrem Freunde Müller v. Gerstenbergk richtete und es mit dem von ihm hochgehaltenen Andenken seines Vaters nicht verträglich fand.

In der Darstellung dieses Zusammenstoßes wird gewöhnlich angenommen, Arthur habe seiner Mutter ins Gesicht den Vorwurf gemacht, sie unterhalte zu Gerstenbergk unlautere Beziehungen, und bei Erörterung der Schuldfrage wird dann das Hauptgewicht darauf gelegt, welcher Art diese Beziehungen tatsächlich gewesen sind. Beides — darauf muß einmal nachdrücklich hingewiesen werden — ist falsch. In keinem der uns vorliegenden schriftlichen Zeugnisse über jenes Zerwürfnis findet sich ein genügender Grund für die Annahme, daß Arthur einen solchen Vorwurf jemals ausgesprochen hätte. Seine einzige Äußerung gegenüber der Mutter, die uns ihrem Wortlaut nach bekannt ist:

> „— obgleich Sie das Andenken des Ehrenmannes, meines Vaters, weder in seinem Sohn noch in seiner Tochter geehrt haben —“ [1])

stammt erst aus dem Jahre 1819 und hat, wie sich aus dem von Adele geschilderten Eindruck auf Johanna ergibt, alle früheren an Schärfe übertroffen. Diese Äußerung stellt auch offenbar Johannas Verhalten ihren Kindern gegenüber in den Vordergrund und kann sich auf das Verhältnis zu Gerstenbergk nur insofern beziehen, als dieser es war, um dessentwillen Johanna den Sohn und — wie wir noch sehen werden — in gewissem Maße auch die Tochter preisgab. Daß Arthur allerdings den Verdacht einer Liebschaft zwischen der Mutter und ihrem Freunde gehegt hat, wird kaum zweifelhaft sein, wenn man sich seiner späteren Ausführungen in den „Paralipomena“ über das Treiben lebenslustiger Witwen erinnert [2]). Bei der beherrschenden, vielfach geradezu tyrannischen Stellung Gerstenbergks in Johannas Hause, und einer Mutter gegenüber, die durch ihr eitles Prahlen mit Anbetern und Bewerbern schon frühzeitig selbst dem Sohne die Reinheit ihres Bildes befleckt hatte, lag

---

[1]) Schriften der Goethegesellschaft Bd. 27 S. 352; vgl. unten Abschnitt V.

[2]) Bd. 5. S. 284f., S. 688f.

ein solcher Verdacht nahe genug. Aber geäußert zu sein braucht er darum nicht. Es kommt für die Beurteilung des traurigen Konflikts auch garnicht darauf an, ob jener Verdacht den Tatsachen entsprach, und man kann nicht die ganze Schuld auf Arthur wälzen, indem man feststellt: ein Beweis dafür lasse sich nicht erbringen. Die entscheidende Frage ist vielmehr: war neben dem Freunde noch ein Platz für den Sohn im Hause und im Herzen Johannas? Diese Frage muß verneint werden. Zwar schrieb Johanna in jener Zeit an Arthur:

„Müller verdrängt Dich nicht . . . . . Ich aber kenne Euch beide, jeder ist mir lieb nach seiner Art, und keiner tut dem andern bei mir Eintrag, keinen werde ich dem andern opfern."

Es war aber nicht das bloße Bestehen jener Freundschaft, sondern es waren deren Maß und Formen, woran Arthur Anstoß nahm, und was die häuslichen Verhältnisse für ihn unerträglich machen mußte; anstatt sich hierin eine Einschränkung aufzuerlegen, opferte Johanna den Sohn. Prüft man — wozu hier nicht der Raum ist — an der Hand von Adelens Briefen und Tagebüchern die eigenartige Rolle, welche die jedem Unbefangenen unsympathische Persönlichkeit Gerstenbergks im Leben von Mutter und Tochter während einer langen Reihe von Jahren gespielt hat, so wird man nicht im Zweifel sein können, daß jedem Sohne, der auf sich und das Andenken des verstorbenen Vaters hielt, der Aufenthalt im Hause der Mutter und der weitere Verkehr mit ihr notwendig selbst dann unmöglich gewesen wäre, wenn die Reinheit dieses Freundschaftsverhältnisses außer Frage gestanden hätte.

Die Aufzeichnungen Adelens über das Verhältnis der Mutter zu Gerstenbergk besitzen umsomehr das Gepräge der Zuverlässigkeit und Objektivität, als das Mädchen in dem Zwist zwischen Mutter und Bruder sich zunächst unbedingt auf die Seite der Mutter stellte. Mitten hinein in die unerquicklichen Auftritte, anscheinend sogar auf den Höhepunkt der Auseinandersetzungen, führt uns ein Brief Adelens an ihre Freundin aus dem Frühjahr 1814:

„Wenn Du, meine Ottilie, dies Billet empfängst, bin ich in Jena, doch nicht, um Heinkes Gegenwart zu fliehen, sondern um der Gegenwart eines Menschen zu entgehen, der noch endlosen Jammer über uns alle bringen wird: mein Bruder hat sich schändlich gegen

die Mutter benommen, für jetzt will sie ihn nicht sehen. Behüte Gott Deine reine Seele für Eindrücke, wie sie der gestrige Tag in mir zurückläßt."

Der Brief schließt, noch einmal an den Namen Heinkes anknüpfend:

„Ich habe, Gott sei gelobt, nun bald meine Neigung zu ihm verwunden und bin bald, recht bald imstande, ihn als meinen Bruder zu lieben, da ich m e i n e n Bruder v e r l o r."

Diese Stellungnahme Adelens ist wohl begreiflich. Dem damals im siebzehnten Lebensjahre stehenden jungen Mädchen, wie wir es bereits kennen gelernt haben, — unter dem Einfluß Johannas und in der Luft oberflächlicher Geselligkeit, schmelzender Gefühle und schwärmerischer Freundschaften herangewachsen, der Mutter mit kindlicher Liebe zugetan, — konnte das Leben und Treiben Johannas nicht anders als selbstverständlich erscheinen; in natürlicher Unterordnung und noch ohne Neigung zur Kritik fügte sie sich in die häuslichen Verhältnisse, wie sie durch das Freundschaftsbedürfnis der Mutter geschaffen waren. Das Bild des früh verlorenen Vaters war ihr verblaßt, und für die Eigenart des Bruders konnte sie ihrer damaligen Entwicklungsstufe nach kein Verständnis besitzen. So mußte denn auch sie in Arthur zunächst nur den Friedensstörer erblicken, der es an der schuldigen Ehrerbietung gegen die Mutter fehlen ließ.

Wir wissen, daß der Bruch zwischen Mutter und Sohn ein dauernder war, und daß beide, nachdem Arthur im Mai 1814 Weimar verlassen, sich nicht mehr wiedergesehen haben.

III.

Hatte aber Adele, wie sie schrieb, den Bruder, hatte dieser mit der Mutter auch die Schwester verloren? Das Gegenteil war der Fall: Gerade die Folgezeit sollte mit der Höherentwicklung Adelens allmählich die Geschwister einander immer weiter annähern und die innige Vertrautheit, das herzliche Verständnis zwischen Bruder und Schwester zur Reife bringen, das uns in den prachtvollen Briefen Adelens aus dem Jahre 1819 vor Augen treten wird.

Eine Entwicklung zu dieser Höhe war aber nicht ohne den anhaltenden Einfluß Arthurs möglich, der sich zwar nur in Briefen, aber vielleicht darum gerade nachhaltiger und weniger beeinträchtigt durch die mancherlei Reibungen eines persönlichen Verkehrs geltend machen konnte. Die Biographen Schopenhauers berichten, nach dem Bruche mit der Mutter habe auch der Verkehr zwischen den Geschwistern jahrelang — bis 1819 — geruht[1]). Dies ist unrichtig. Nötigte schon der Inhalt der leider nur aus diesem Jahre erhaltenen Briefe Adelens, auf einen vorherigen dauernden, der Schwester alle Tiefen des brüderlichen Wesens eröffnenden Briefwechsel zu schließen, so geben dafür die in den neueren Veröffentlichungen vielfach sich findenden Vermerke über geschriebene und empfangene Briefe einen bündigen Beweis.

Es ist wohl sicher, daß Arthur diesen Briefwechsel eingeleitet hat; denn bei Adele wird nach ihrer anfänglichen Stellungnahme und unter dem Einflusse der Mutter ursprünglich keine besondere Neigung dazu vorhanden gewesen sein. In einer Mitteilung an Ottilie aus dem Jahre 1814, jedenfalls nicht lange nach Schopenhauers Abreise, taucht der Satz auf: „Arthur hat mir geschrieben"; und es hat sie kaum erfreut, denn später heißt es: „Arthur quält mich". Was konnten die damals so verschiedenen Geschwister auch einander zu sagen haben? Nur das Herzensbedürfnis Schopenhauers, nicht alle natürlichen Bande zerrissen zu sehen, nur seine brüderliche Neigung zu Adele kann es gewesen sein, was ihn antrieb, immer wieder der Schwester zu schreiben. Dieser wurden die Antworten zunächst nicht leicht, denn mit dem Mädchengeschwätz, mit dem sie ihre Briefe an Ottilie damals füllte, wagte sie ihm gewiß nicht zu kommen. Noch im Jahre 1815 schrieb sie der Freundin einmal:

> „Längst sollte ich Arthurn — auch Luisen wohl — die liegenden Briefe beantworten; doch weiß der Himmel, ich komme nicht dazu. Besonders der an Arthur will nicht gelingen, obwohl er in Gedanken ziemlich geordnet und bis zum Niederschreiben fertig ist."

Allmählich aber wurde dieser Briefwechsel auch ihr zum Be-

---

[1]) Grisebach S. 118 und 120, S. 292 Anm. 146; Gwinner S. 136.

dürfnis. Anders schon klingt es, wenn sie im Frühjahr 1816 gleich auf der ersten Seite des Tagebuchs in einem Überblick über ihren gegenwärtigen Zustand sich über das Ausbleiben von Nachrichten beunruhigt zeigt in den Worten:

„Von meinem Bruder weiß ich nichts, auch nichts von all den übrigen Lieben, und so steh ich allein mit dieser quälenden Angst in mir und dem ruhigen Gesichte!"

Jedoch sind die Briefe des jungen Philosophen wohl auch nicht danach angetan gewesen, die Schwester heiterer zu stimmen. Zu Beginn des Jahres 1816 hatte er die Hoffnung aufgeben müssen, bei Goethe eine Anerkennung seines Ausbaus der Farbenlehre zu finden; sogar den guten Willen zur Verständigung mußte er vermissen und so auch bei dem Manne, dem er mehr als jedem anderen Verehrung entgegengebracht, die menschlichen Grenzen entdecken. Das bedeutete eine schwere Enttäuschung für ihn und konnte gewiß nicht dazu beitragen, sein Urteil über Welt und Menschen freundlicher zu gestalten. Vor allem aber gärte jetzt mehr als jemals das werdende große Werk in ihm und wurde ihm in allen seinen Teilen, nicht zum wenigsten in der Erkenntnis, daß alles Leben Leiden sei, zur allerpersönlichsten Erfahrung:

„Aus langgehegten, tiefgefühlten Schmerzen
Wand sichs empor aus meinem innern Herzen."

Dieses unmittelbare Erleben mag in den Briefen an die Schwester wohl seinen Ausdruck weit persönlicher als in der nach der Ruhe objektiver Betrachtung strebenden Darstellung des Systems gefunden haben.

„Was kann man denn viel von einer Welt erwarten, in der fast alle nur leben, weil sie noch nicht haben sich ein Herz fassen können zum Totschießen!"

Ausbrüche wie dieser uns aus jener Zeit erhaltene werden so manche Seite seiner Briefe erfüllt haben. Und nun ist es unverkennbar, wie die Schwester gerade von dieser Seite her, durch das mit dem innerlich so schwer ringenden Bruder in ihr erweckte Mitleid, den Eingang fand zu dem Verständnis seiner Persönlichkeit und zu einer wahrhaft schwesterlichen Liebe. Im Juni 1816 verzeichnete sie in ihr Tagebuch:

„Arthur hat mir geschrieben, auch dieser Brief enthielt nichts Erfreuliches; armer, armer Bruder!"

Mit der Annäherung an den Bruder mußte aber in Adele natürlicherweise auch der Wunsch zunehmen, zwischen ihm und der Mutter eine Aussöhnung zustande zu bringen, und bei beiden hat sie sicherlich vielfach zu vermitteln gesucht.

Hauptsächlich diesem Streben verdankte wohl der Plan seine Entstehung, den Adele im Frühjahr 1816 faßte: für längere Zeit nach Dresden zu gehen. Sie durfte hoffen, im persönlichen Verkehr mit Arthur nicht nur durch Liebe und Teilnahme ihm menschlich zu helfen, sondern ausgleichend und mildernd auf ihn einzuwirken und so eine Verständigung mit der Mutter anzubahnen. Daneben mögen die von ihm in hellen Farben geschilderten reichen Bildungsmittel Dresdens für sie verlockend gewesen sein; auch scheint die allmählich ihr fühlbar werdende Unerquicklichkeit der häuslichen Zustände einen Antrieb gebildet zu haben. Nachdem Adele die Einwilligung der Mutter gewonnen, schrieb sie dem Bruder von ihrem Plan, jedoch nicht ohne Zweifel darüber, wie er ihn aufnehmen würde:

> „Mit ängstlicher Sorge erwarte ich in Hinsicht Dresdens eine bestimmte Antwort: sie entscheidet sehr viel".

Aber die Antwort Arthurs war „empörend":

> „Ich war so außer Fassung, daß ich gleich zu Ottilien lief und sie den Brief lesen ließ, weil ichs nicht übers Herz bringen konnte. — Ach, ich hatte so viel von dem Plan, nach Dresden zu gehen, gehofft; alles, was ich mühsam erbaut, ist niedergerissen, und meine Arbeit geht von neuem an — es ist sehr hart!"

So berichtet das Tagebuch. Was Schopenhauer geantwortet hatte, wissen wir nicht. Mag er nun jeden Versuch einer Annäherung an die Mutter von der Hand gewiesen haben, solange diese nicht eine Änderung des Verhältnisses zu ihrem Freunde eintreten lasse, mag er dem Verdacht Ausdruck gegeben haben, sie wolle sein Tun und Treiben durch die Schwester beaufsichtigen lassen — genug, seine Antwort fiel so aus, daß die Kluft zwischen ihm und Johanna dadurch noch vertieft wurde und Adele ihre Reise aufgeben mußte. Keinesfalls aber kann er irgend eine Abneigung gegen die Gesellschaft der Schwester geäußert haben; daß er vielmehr gleich ihr ein Wiedersehen wünschte, ergibt ein Brief, den sie ihm drei Jahre

später schrieb, als ihr Dresdener Plan verwirklicht werden sollte, während er in Italien war:

> „Lieber Freund, schlucke die bittere Empfindung wieder hinunter: ich weiß wahrhaftig wohl, wie weh es tut, daß ich jetzt nach Dresden gehe — doch hab ich das Versprechen, Dich bei Deiner Rückkehr zu sehen — . . . . . . Ich hätte Dir den Schmerz ersparen können, aber seit vier Jahren sehne ich mich nach einer Gelegenheit, etwas Rechtes zu lernen; Du wirst mich entschuldigen! nicht wahr?"

Diese Sätze schließen gewiß die Vermutung aus, daß der Reiseplan von 1816 an einer Adele persönlich verletzenden Antwort Schopenhauers gescheitert wäre. Vielmehr war es der Gegensatz zur Mutter, der hier bereits unheilvoll auf das Verhältnis der Geschwister zurückwirkte und sie — zunächst nur äußerlich — trennte. Wir müssen annehmen, daß das „Empörende" in Schopenhauers Antwort sich gegen Johanna gerichtet und daß diese nunmehr der Tochter die Reise verboten hat. Adelens Bemühungen um eine Aussöhnung waren damit vereitelt.

Doch gab sie ihr Streben nicht auf, und es war nicht nur der Starrsinn des Bruders, an dem alle Vermittlungen abprallten: auch die Mutter wollte nicht zurückweichen und zeigte die gleiche Unversöhnlichkeit. Im November 1816 vertraut Adele ihrem Tagebuch an:

> „der 21. brachte leider manchen Schmerz. Arthur schrieb einen betrübenden Brief, und die Mutter zerriß mir mit ihrer Härte das Herz."

Adele aber hing mit gleicher Liebe an beiden; ja es scheint, daß sie in dieser Zeit bisweilen angefangen hat, sich dem Bruder mehr verwandt zu fühlen als der Mutter. Als sie einmal im Theater von der Bühne herab den Satz vernimmt: „Du kannst alles verlieren, jeden Freund — dir bleibt der Bruder" — da ist sie sehr bewegt und schreibt alsbald an ihn. Schopenhauer scheint auch für die Bitten der Schwester nicht unzugänglich geblieben zu sein und ihr zuliebe manches bittere Wort, zu dem wohl Anlässe kamen, unterdrückt zu haben; so lesen wir an derselben Stelle des Tagebuchs:

> „an Arthur habe ich mild und sanft geschrieben — ich will nur daran denken, daß er mir zuliebe schwieg."

Im nächsten Frühjahr (1817) aber bemerkt Adele:

„Ich bin undankbar, erst jetzt zu erwähnen, daß ich einen Brief von Arthur bekommen, der mich sehr erfreut. Ach, mich freut viel, nur Gerstenbergk nicht!“

Mit dem letzten Satz tritt der ganze Umschwung zutage, der sich in dem heranreifenden Mädchen während dieser Jahre vollzog; immer mehr kam ihr zum Bewußtsein, wie die Stellung Gerstenbergks im Hause für einen erwachsenen Sohn unerträglich sein mußte, wie er notwendig den Bruder von der Mutter trennte. Sie, die beide liebte, lief Gefahr, in dem Konflikt zwischen Mutter und Sohn zerrieben zu werden. Nicht aber in der Wesensverschiedenheit beider erblickte sie damals schon das Trennende, und an eine Kritik der Mutter wagte sich ihr kindlicher Sinn noch nicht heran; vielmehr der die Mutter beherrschende Gerstenbergk war es, in dem sie den Gegenpol Arthurs erblickte, und so wurde ihr der Widerstreit dieser beiden Männer zum Wesentlichen. In diesem Sinne ist es zu verstehen, was sie im Februar 1817 angesichts der bevorstehenden Verheiratung der Freundin, die sie damit zu verlieren fürchtete, in ihr Tagebuch schrieb:

„. . . . . dann diese Öde, wenn das so zehn Jahre fortgeht und eins nach dem andern fortzieht — am Ende die Mutter auch! Ich aber liege da zwischen zwei Felsen gefesselt, die sich einander nähern — Arthur und Gerstenbergk. Zukunft, Vergangenheit, Gegenwart, darin werdet ihr euch immer gleichen!“

Gerstenbergk scheint keinerlei Gefühl für seine Rolle als Zerstörer der Familienbande besessen und sich in der ihm von Johanna eingeräumten Stellung durchaus wohl befunden zu haben; jedenfalls hat er seinerseits nichts getan, um eine Wiederannäherung von Mutter und Sohn zu ermöglichen, anscheinend sogar die Freundin in ihrer Unnachgiebigkeit bestärkt. Daß Adele öfters Anlaß hatte, den abwesenden Bruder sowohl der Mutter wie dem Hausfreunde gegenüber in Schutz zu nehmen, und daß sie dies aus Gerechtigkeitsgefühl und schwesterlicher Liebe auch getan, das verrät uns folgender Ausruf aus derselben Zeit:

„Gestern — — ach Gott, ich kann mich nicht entschließen, von meiner gestrigen Verzweiflung über die beiden Szenen mit der Mutter und mit Gerstenbergk zu schreiben — Arthur war die Veranlassung.“

Solche häuslichen Szenen, unter denen Adele zu leiden hatte, betrafen aber nicht nur den Bruder. Gerstenbergk fühlte sich im Hause und im Herzen der Freundin sicher genug, um auch auf andere Frauen begehrliche Blicke zu richten; ja, selbst Adele beschenkte er, ungeachtet der Abneigung, die sie gegen ihn hegte, zeitweise mit seiner Gunst und warb sogar um ihre Hand. Die alternde Johanna konnte solchen Abschweifungen des Freundes nicht leidenschaftslos zusehen, und wieder war es Adele, die darunter zu leiden hatte; sie scheint selbst eifersüchtigen Vorwürfen der Mutter ausgesetzt gewesen zu sein. So lesen wir aus dem Februar 1817:

„Ich bin entschlossen, zu enden und zu heiraten, sobald ich Gelegenheit habe. Meine Mutter soll ihren Freund behalten und mir nie, nie wiederholen, was sie gestern gesagt. Denn obgleich ich jetzt ruhig bin, weiß ich dennoch alles gar wohl, was mir bevorsteht! Ihn heiraten wäre das klügste — ich kann nur nicht . . . . . . Gestern, gestern hat man mich auf eine so grausame Art gemartert, daß mir noch die Gedanken vor Angst schwinden, wenn ich daran denke!"

Vierzehn Tage später aber heißt es:

„Gerstenbergk hat es bis aufs äußerste getrieben, und wenn ich heirate, tue ich's, um nicht dies Gefühl der Schuld mein ganzes Leben lang mit mir herumschleppen zu müssen. Sieh, ich könnte es nicht ertragen, daß ich der Mutter Glück zerstört hätte . . . . . ."

Welche Abgründe seelischer Verwirrung tun sich in diesen Zeilen auf! Und so geht es die Jahre hindurch fort. Verdruß, Kränkungen, häusliche Szenen — immer erscheinen sie in Verbindung mit dem Namen Gerstenbergks. Noch 1822 lesen wir: „Zuhause die alte Not überall" und hören Adele von dem „häuslichen Familienunglück" als einer unabänderlichen Tatsache sprechen [1]).

Aber genug von all diesen Unerquicklichkeiten; sie sollen hier nicht aufgerollt, nur angedeutet werden, weil sie das Zerwürfnis zwischen Mutter und Sohn in ein anderes Licht rücken, als es in der jüngsten biographischen Behandlung der Johanna Schopenhauer geschehen ist, und weil sie das Urteil rechtfertigen, daß Johanna vielleicht ebenso wie den Sohn dem Freunde die Tochter zum Opfer gebracht hat.

---

1) Über die Persönlichkeit Gerstenbergks hat Grisebach in seinem „Arthur Schopenhauer" S. 95ff. und in „Neue Beiträge" S. 20ff. eine Reihe kennzeichnender Tatsachen zusammengetragen.

Vor allem aber müssen wir Adelens Begabung und Wesensart um so höher einschätzen, wenn wir sie an der Seite dieser Mutter und inmitten solcher häuslichen Verhältnisse sicher den Weg zu derjenigen Höhe des Geistes und Charakters nehmen sehen, auf der sie ihrem Bruder die ebenbürtige Schwester, einem Goethe Schülerin und Freundin sein konnte.

Die Zeugnisse dieser Entwicklung liegen uns in ihren Briefen und Tagebuchaufzeichnungen bisher nur unvollkommen vor Augen und können, auch soweit es der Fall ist, hier nicht im einzelnen verfolgt werden [1]). Unverkennbar ist die Förderung, die das Heranreifen Adelens durch eine gemeinsam mit der Mutter im Sommer 1816 gemachte größere Reise in die Rheingegenden erfährt. In Heidelberg gewährt ihr der Besuch der Boisseréeschen Sammlung altniederrheinischer Kunst starke Anregung, und ihre Tagebuchaufzeichnungen und Berichte an Ottilie darüber verraten neben ehrlicher Begeisterung ein bemerkenswertes Verständnis für die Bilder, deren Genuß sich ihr dort erschlossen hat. Auch Arthur Schopenhauer hat diese Sammlung später aufgesucht und sein Urteil darüber nach vielen Jahren im zweiten Bande der „Parerga" veröffentlicht; Adelens Briefe mögen neben Goethes bekanntem Aufsatz zuerst seine Aufmerksamkeit auf diese Kunst gelenkt haben. Die Bewunderung, die Adele vor ihr empfand, hat er freilich nicht zu teilen vermocht, wie er denn überhaupt der bildenden Kunst gegenüber wohl nicht die gleiche Empfänglichkeit besaß wie sie. Daß Adele selbst ausübend tätig war und es im Ausschneiden von Silhouetten zur Meisterschaft brachte, ist bekannt [2]); der Bruder hat noch nach ihrem Tode anerkannt, daß sie „Blumen und kleine menschliche Figuren usw. wirklich sehr schön" gemalt habe [3]). Auch in der Musik konnte sie

---

[1]) Eine biographische Behandlung der Adele Schopenhauer unter Benutzung von mancherlei bisher nicht bekanntem Material ist von der Zukunft zu erwarten; vgl. die Vorbem. S. XXIII von Bd. 28 der Schriften der Goethegesellschaft.

[2]) Die Ausgabe der Tagebücher ist mit anmutigen Proben dieser ihrer Kunst geziert. 1915 ist bei Kiepenheuer in Weimar „das Silhouettenbuch der Adele Schopenhauer" erschienen.

[3]) Brief an Frauenstädt vom 12. Juli 1852.

dank ihrer schönen Stimme ausübend tätig sein; vor allem besaß sie gleich dem Bruder die Fähigkeit, Musik als inneres Erlebnis zu empfinden, und es klingt wie ein Beleg zu des Philosophen metaphysischer Deutung der Tonkunst, wenn sie über das Anhören einer Zelterschen Oper berichtet:

„Über alles ergriff mich die Ouvertüre, wo das Leben immer in das leise, zarte Geflüster der Liebe zermalmend eingreift. Vergebens donnern alle Gewitter auf sie ein, immer hebt sich die alte, kindische, tändelnde Melodie leise wieder an, bis ein Schlag sie zerschmettert. Nun kommen ernstere Hoffnungen und enden in fast himmlischer Seligkeit. Auch diese ergreift endlich das Toben der erzürnten Geister, und in schnellen, verzweifelnden Akkorden löst sich alles — und die Oper beginnt."

In ihrer Lektüre verläßt Adele nun die engen Grenzen der Unterhaltungsromane und der sentimentalen Gedichte; Kunstschriften treten in den Vordergrund, und der Vasari wird gründlich studiert. Sind hier die Anregungen, die von Goethe ausgingen, unverkennbar, so darf wohl einzig auf den Einfluß des Bruders geschlossen werden, wenn wir hören, daß sie mit der Freundin gemeinsam den Plato liest. Nicht nur fremde Einwirkungen aber sind es, die das junge Mädchen so allmählich über den Durchschnitt des geselligen Kreises ihrer Umgebung erheben. Eigenes, Selbstgeschautes und Selbstgedachtes, kommt hinzu, und die jugendlichen Sentimentalitäten und Verworrenheiten werden mehr und mehr von den Äußerungen einer eigenartig herben Persönlichkeit abgelöst. Bald wird ihr selbst ein gewisser Abstand von der leichten und oberflächlichen Gesellschaft, die sie bisher befriedigte, fühlbar. „Der Kreis, in dem ich lebe, hat für mich nicht mehr die alten Reize" — schreibt sie schon im Dezember 1816; junge Herren beginnen ihr „den Ekel der langen Weile zu erregen"; und zu Ostern 1817 findet sie in ihrer Selbstbetrachtung:

„Für ein junges Mädchen bin ich zu alt und viel zu bestimmt. .... Die eigentliche Jugendlichkeit des Äußern, dieses schüchterne Anstaunen der Welt, das liegt hinter mir! Das Höchste wie das Gemeinste trat mir näher als tausend anderen, ich kann mich nicht über die seltsamen Windungen des Lebens wundern. Zuweilen will dann die durch diese Bestimmtheit hervorbrechende Demut gegen Menschen, die ich achte, den Leuten wie rasender Stolz vorkommen — so heterogene Empfindungen glauben sie nicht in mir vereint."

Da kann es denn nicht ausbleiben, daß ihr allmählich der Abstand auch von der Mutter fühlbar wird, wenn sie dieser auch mit kindlicher Liebe ergeben bleibt:

„. . . . . das ewige Mißverstehen, der so leicht gegebene Schmerz — das paßt nicht zu meinem Wesen, und es tut mir oft sehr weh, wenn ich mit Gewalt die Verschiedenheit zwischen uns bemerken muß."

— schreibt sie im Mai 1817; und bald darauf:

„Mutter lebt im Moment; ich gab ihr oft Gelegenheit, sich ganz auszusprechen, denn ausgesprochenes Leid mildert sich. Sie hat oft Launen, die ich aber stets bloß freundlich ertrage."

Im Sommer und Herbst 1817 und im Sommer 1818 machte Adele mit der Mutter und Gerstenbergk wieder längere Reisen. Leider hat das Tagebuch hier eine große Lücke, und auch die Briefe an Ottilie aus dieser Zeit sind bisher nicht vollständig veröffentlicht [1]). Wir wissen nur, daß die Reise des Sommers 1818 sie auch in die Schweiz geführt hat. Auch diese Reisen werden nicht wenig dazu beigetragen haben, sie zu fördern und sie zu derjenigen zu machen, als die wir sie nun kennen lernen werden.

Aus dem Jahre 1818 ist das Urteil eines geistig hochbedeutenden Mannes, des Grafen Pückler-Muskau, über sie erhalten [2]):

„Diese Unbefangenheit des Gemütes, diese Naivität bei so — ich möchte sagen — fast schauerlicher Tiefe, diese natürliche Gewandtheit im Umgange bei der Einbildungskraft, diese stille Herrschaft über sich selbst bei der bewunderungswürdigen Leichtigkeit, sich jedes Talent zu eigen zu machen und bei so viel Anlässen zur Eitelkeit — bilden ein Ganzes, dem wenig Mädchen unserer Zeit gleichen werden. Was mich angeht, kann ich nicht mehr über sie sagen, als daß ich wünschte, meine Frau möchte ihr treues Ebenbild sein; — ihr Äußeres gefällt mir, ihr Inneres ist eine schöne Schöpfung der Natur."

Welchen Eindruck aber der Bruder, mit dem sie in regem schriftlichem Verkehr blieb, aus ihren Briefen gewonnen hat, erfahren wir aus seinem Schreiben an Goethe vom 23. Juni 1818, demselben, in dem er Goethe die Vollendung der „Welt als

---

[1]) Siehe Schriften der Goethe-Gesellschaft Bd. 27 S. 412f. Anm. zu S. 347.

[2]) Goethe-Jahrbuch Bd. 19 (1898) S. 89.

Wille und Vorstellung" und das zum Herbst bevorstehende Erscheinen des Buches ankündigte. Nachdem er eingangs erwähnt, daß er von seiner Schwester fortlaufend über Goethes Ergehen „die erwünschtesten Nachrichten" erhalten, und dann von seinem Buche und der geplanten Reise nach Italien gesprochen, heißt es:

> „Meinen Weg über Weimar zu nehmen, verhindern bekannte Mißverhältnisse, so gern ich auch meine Schwester sähe, die ein außerordentliches Mädchen geworden sein muß, wie ich nach ihren Briefen urteile und nach ausgeschnittenen Figuren mit poetischem Text, welche mir der Graf Pückler mit Ekstase vorzeigte."

Wir wissen, daß der Philosoph mit seinem Lobe stets sparsam umgegangen ist und zu einer Übertreibung nach dieser Richtung nicht geneigt hat; umsomehr werden wir in dem Urteil: „ein außerordentliches Mädchen" — zudem einem Goethe gegenüber und mit so unverkennbarer Wärme ausgesprochen — ein vollgewichtiges Zeugnis für die Bedeutung von Adelens Persönlichkeit erblicken können.

Auch ihr teilte er die Vollendung des großen Werks im Frühjahr 1818 alsbald mit. Sie schreibt darüber an Ottilie mit einer zunächst befremdenden Wendung:

> „Früh einen Brief meines Bruders: im August geht er in die Welt und läßt das Buch erscheinen, das ich wie den Tod fürchte."

Wenn wir uns aber erinnern, daß sie in ihrem Bruder noch nicht den philosophischen Schriftsteller kannte, der das Geschaute und Erlebte mit kühler Reflexion übergießt, sondern wahrscheinlich aus seinen Briefen bis dahin nur den unerbittlichen, vor keiner Autorität in Kirche, Staat und Gesellschaft haltmachenden Kritiker, den hochmütig auf den menschlichen Durchschnitt, diese Fabrikware der Natur, herabschauenden Geistesaristokraten und den leidenschaftlichen, sein Persönlichstes in ergreifenden Klagen und Anklagen ergießenden Menschen kennen gelernt hatte — dann werden wir verstehen, warum sie die Mitteilung des Bruders mit Furcht aufnahm: sie konnte nichts anderes als ein aufsehenerregendes, revolutionäres Buch erwarten, das die Kluft zwischen dem Bruder und der Mitwelt erweiterte und ihm die Feindschaft aller derer zuzog, in deren Mitte Adele zu leben hatte. Wenn irgend etwas, so beweist diese Furcht ihre Liebe zu dem Bruder und ihre

Sorge um sein Glück, das sie von ihrem schwesterlichen Standpunkt aus ja nicht in dem Genuß geistigen Schaffens, sondern im äußeren Erfolg, im Beifall und in der Anerkennung der Zeitgenossen suchen mußte. Was er der Welt zu geben hatte, konnte ihr nicht die Hauptsache sein, der Schwester mußte sein persönliches Wohl im Vordergrunde stehen. Und da sah sie in ihm mit herzlichem Mitleiden vor allem den Einsamen, Ringenden; ihm helfen, ihn mit zarter Hand aus seiner Isolierung herausführen und mit der Umwelt versöhnen zu können — das war ihr inniger Wunsch. „Arthur liegt mir gewaltig in den Gedanken" — schreibst sie in derselben Mitteilung an Ottilie.

Da sie persönlich ihm diese Hilfe nicht bringen konnte, wandte sie sich an Johann Gottlob von Quandt, der mit dem Bruder in Dresden in Berührung gekommen war und ihr selbst eine — freilich unerwiderte — Neigung entgegenbrachte; sie bat ihn, sich um Arthurs Freundschaft zu bemühen. Er tat es, und seine Antwort, in der er nach einigen Monaten, als Arthur sich schon auf dem Wege nach Italien befand, über den Erfolg berichtete, gibt mancherlei Aufschlüsse über das Bild, das des Philosophen menschliche Persönlichkeit damals einem teilnehmenden Beobachter bot. Quandt berichtet, er sei in seinem Bestreben, sich Arthur zu nähern. über Erwarten glücklich gewesen:

„Ich glaube, er liebt mich so sehr, als ihm möglich ist. Die Menschen sind ungeschickt mit ihm umgegangen; Schwache haben den Starken leiten wollen, er hat sich von ihnen losgerissen und die morschen Stützen mit gebührender Verachtung zermalmt und von sich geworfen. Egoisten haben mit seinem arglosen Herzen ein grausames Spiel getrieben, er hat sich von ihnen zurückgenommen, wie man dem, der mit einem hohen Gute unwürdig umgeht, weil er es nicht zu würdigen vermag, es wieder nimmt; und Ohnmächtige sind vor ihm zurückgebebt; denn er ist ungestüm wie der Sturm, und die Menschenspreu flog davon. So steht er sehr einsam in der Welt, und es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei. Geben Sie ihm einen Freund, aber im vollen Sinne des Worts, und er ist gerettet und unter Tausenden der Trefflichste."

Des weiteren führt Quandt unter breiten allgemeinen Betrachtungen aus, wie wichtig es sei, aber auch wie schwer, Arthur aus dem „kontemplativen Leben" heraus wieder dem Umgange

mit Menschen zuzuführen, und spricht schließlich die Überzeugung aus, daß nur die Schwester es vermöge:

„Diese sympathetische Gewalt üben nur Sie über ihn aus, er liebt Sie unaussprechlich, und Sie sind es allein, die ihm Glauben, ja Begeisterung für eine höhere Frömmigkeit und wahre Heiligkeit einflößt. Ihr Bruder fühlt eine unendliche Sehnsucht, Sie nur einmal wiederzusehen, er wünscht dieses Wiedersehen mit dem ganzen Ungestüm seines Wesens und fürchtet, daß es nie geschehen werde; — sollte seine Furcht wirklich begründet sein?! Bedenken Sie, daß der ganze innere Mensch, mit dem ganzen Reichtum seiner Seele unverloren, nur in furchtbarem Egoismus eingesargt liegt, daß es aber auch nur einer wahrhaft liebevollen schwesterlichen Stimme bedarf, um den in Egoismus begrabenen Engel zur Auferstehung zu rufen. Wären Sie zu einer Zeit nach Dresden gekommen, als er sich dort aufhielt, es hätte dies, ich glaube es gewiß, auf ihn und alle Verhältnisse den segensreichsten Einfluß gehabt."

Warum dies nicht geschehen, hat Quandt wohl erkannt: das Zerwürfnis mit der Mutter hat auch die Geschwister äußerlich getrennt; er kennt aber nicht die Veranlassung dieses Zerwürfnisses:

„Was ich aus seinem Munde darüber hörte, war, daß er sich für aufgegeben hält; nur so viel konnte ich aus seinen Äußerungen über sein früheres Leben abnehmen, daß jugendliche Wildheit wohl die erste Veranlassung zu dieser Trennung mag gegeben haben, und ich glaubte tief in seinem Herzen die Zuckungen eines ungeheueren Schmerzes gewahr zu werden, welcher die Erinnerung an eine furchtbare Epoche seines Lebens zu begleiten schien. So dunkel hierüber seine Mitteilungen waren, so sah ich doch sehr klar daraus, daß Achtung, ja selbst eine Zuneigung, deren er sich nicht vollkommen bewußt wurde, zu Ihrer und seiner Mutter durchleuchtete, zugleich aber ward ich auch die unselige Besorgnis an ihm gewahr, daß er fürchtet, daß die ihn am meisten flieht, welche von Natur ihm die Nächste ist. Lebte Fernow noch, dessen er sich mit höchster Achtung, mit Liebe und Begeisterung erinnert, so gäbe es einen trefflichen Vermittler. Könnten Sie und Ihre Frau Mutter sich entschließen, den ersten Schritt zur Annäherung zu tun, er würde gewiß nicht zurückweichen. Er ist bei vielen Charakterhärten dennoch von Natur weich und gemütlich. Ich weiß es, er ist auch dankbar. Wer nun die Erfüllung seines liebsten Wunsches, Sie wiederzusehen, beförderte, der könnte ganz auf seine Neigung und Dankbarkeit rechnen. Sollte nicht, was auch vorgefallen sein mag, Ihre Frau Mutter wünschen, einen so ausgezeichneten Sohn wieder zu gewinnen und zu retten?"

Mit weiteren allgemeinen Betrachtungen und mit Versicherungen seiner Liebe zu Arthur schließt Quandt den wortreichen

Brief. Adele wird, wie aus einer Tagebucheintragung hervorgeht, schmerzlich von diesem Brief berührt; die Hoffnungen Quandts auf eine Aussöhnung vermochte sie wohl nicht mehr zu teilen, weil sie ihre Mutter besser kannte als er, und damit war ihr die Möglichkeit eines dauernden Zusammenseins mit dem Bruder verschlossen. Quandt ist anscheinend auch bei Johanna selbst um eine Aussöhnung bemüht gewesen, freilich ohne Erfolg; immerhin ist es, wie wir aus einem späterenBriefe Adelens erfahren, größtenteils ihm zu verdanken, daß die Mutter ihr wenigstens die Erlaubnis zu einem Wiedersehen mit dem Bruder gab. Doch sollten bald neue Verwicklungen dazwischen treten.

Für die Beurteilung von Schopenhauers menschlicher Persönlichkeit ist Quandts Brief von unschätzbarem Wert. Sehen wir von dessen eigenem, gewiß wohlbegründetem Urteil ab, so ist vor allem die Zartheit und Rücksicht beachtenswert, mit der Schopenhauer sich zu Quandt über sein Verhältnis zur Mutter geäußert und in diesem die Vorstellung eines bei ihm liegenden Verschuldens erweckt hat; wie sticht diese Zartheit von den häuslichen Szenen ab, in denen Adele den abwesenden Bruder gegen die Mutter und den Hausfreund zu verteidigen hatte! Daß man Schopenhauer nicht Herzenskälte zum Vorwurf machen kann, und daß er unter dem Verlust der Mutter schwer gelitten hat, wird hiernach und nach dem direkten Zeugnis Quandts billigerweise nicht bezweifelt werden dürfen. Dies Zeugnis wiegt gewiß schwerer, als die wiederholt für das Gegenteil verwertete briefliche Äußerung über die Charakteristik seiner Mutter durch Feuerbach aus dem Jahre 1852 [1]), aus einer Zeit also, da alle diese Kämpfe der Jugend weit hinter dem greisen Philosophen lagen, der übrigens, was man zur Ergänzung dieser Äußerung anzuführen nicht vergessen sollte, bis zum Tode stets das Bild der Mutter in seinem Zimmer hängen hatte. Unvereinbar mit dem Vorwurf der Herzenskälte ist auch die von Quandt bezeugte innige Liebe Schopenhauers zu seiner Schwester, wie wir sie nunmehr aus dem Widerhall, den sie in Adelens Briefen gefunden, näher kennen lernen werden.

[1]) Brief an Frauenstaedt v. 12. Juli 1852.

IV.

Diese Briefe aus dem Jahre 1819, die das Verhältnis der Geschwister auf dem Höhepunkte seiner Entwicklung zeigen und zugleich auf die Persönlichkeiten beider das hellste Licht werfen, gehören zu dem Schönsten in unserer Briefliteratur. Sie sind von ihrem gegenwärtigen Besitzer v. Gwinner in der Biographie Schopenhauers — leider nur teilweise — und nach ihm von Grisebach abgedruckt. Ihrer vollständigen Wiedergabe an dieser Stelle bedarf es darum nicht; nur das für das geschwisterliche Verhältnis Kennzeichnende braucht hier hervorgehoben zu werden.

Das Buch, welches Adele mit so bangem Herzen erwartete, war endlich im Dezember 1818 erschienen — um Monate zu spät für die Ungeduld des Philosophen, um Jahrzehnte zu früh für das Verständnis der Welt. In Adelens Hände kam es erst im Januar 1819. „Arthurs Buch ist da" — verkündet mit inhaltsschwerer Kürze das Tagebuch. Daß die Sorge, mit der Adele dem Werk des Bruders entgegengesehen hatte, nicht begründet gewesen, erkannte sie alsbald: der streng philosophisch-wissenschaftliche Charakter mußte die große Menge und damit die befürchteten persönlichen Angriffe fernhalten. Auch sie wird bereits von der Vorrede abgeschreckt, in der die Bekanntschaft mit der Kantischen Philosophie, mit Schopenhauers eigener Dissertation von 1813 und dem ersten Kapitel seiner „Farbenlehre", sowie ein zweimaliges Lesen des Werks als unerläßliche Voraussetzung, die Kenntnis Platos und der altindischen Veden als wünschenswert für ein völliges Verständnis bezeichnet sind. Sie will darum nur einzelne Stellen lesen, die Arthur ihr besonders bezeichnet hat. Die Freundin Ottilie freilich besitzt den Ehrgeiz, von Anfang an zu beginnen; doch nach den ersten Seiten stoßen die Mädchen auf „zu viel fremde Worte und Andeutungen" und Adele fragt darum beim Bruder an, ob er nicht jemanden wüßte, der ihr dabei helfen könnte. „Wenn ich einen Freund hätte, der mir's erklärte, läse ich wohl das ganze Buch." Beim Blättern darin und Lesen einzelner Stellen wird es dann aber wohl geblieben sein. Nicht nur die fehlende philosophische Vorbildung freilich ist daran schuld; Adele macht keinen Hehl aus ihrer Rücksichtnahme

auf die Anschauungen ihrer Umwelt, die zwar jede ästhetische Spielerei als den Frauen angemessen erachtete, eine wissenschaftliche Beschäftigung aber als „unweiblich" verdammte:

„— doch wollte ich lieber gestehen, das sittenloseste Buch gelesen zu haben, als ein Werk derart — Du kennst die Narren nicht, mit denen ich lebe."

Die Rücksichtslosigkeit, die vor keiner Autorität Halt macht, ist ihrem weiblichen Charakter fremd, und Stellen, in denen der Bruder von Gott und Religion spricht, erschrecken sie:

„Laß Dir gestehen, daß ich mit aus Feigheit Dein Buch oft aus der Hand lege, wenn ich irgend etwas Einzelnes daraus lese. Eure philosophischen Ansichten sind mir nicht ganz fremd, und ob ich gleich nichts weniger als bigott, nicht einmal ganz echt christlich bin, wie man es jetzt wenigstens so nennt, so fürchte ich doch: Dein Glauben, Deine Meinung widerspricht der meinen, und ich scheue den Schmerz dieser Verschiedenheit."

Man wird der Ehrlichkeit, mit der Adele so dem Bruder die Grenzen ihres Könnens, aber auch ihres Wollens zeigt, die Anerkennung nicht versagen. Ihre schwesterliche Teilnahme an der Aufnahme des Buches wird durch diese Grenzen nicht beschränkt; eifrig sammelt sie alles, was sie darüber hört. Daß Goethe sich sogleich an das Werk gemacht, die anerkennenden Worte, die er geäußert hat, die von ihm mit Seitenzahlen bezeichneten Stellen, daß dieser und jener davon gesprochen und danach gefragt hat — das alles teilt sie ihm mit Genugtuung ausführlich und in dem offensichtlichen Bestreben mit, ihm Freude zu machen. Als sie späterhin in einem Wochenblatt eine Besprechung gelesen, macht sie den Bruder darauf aufmerksam, findet die Besprechung jedoch „zu zierlich und leicht, zu damenhaft für ein so ernstes Werk"; anknüpfend daran aber verrät sie das ihr nun aufgegangene Verständnis für das Schaffen des Bruders in den schönen Worten:

„Lob und Tadel kann Dir jetzt vom Einzelnen beinah gleich gelten; die Hauptsache bleibt, daß Dein Werk bekannt werde, damit dadurch Dir neuer Lebensstoff erwachse; denn die Gegenwart hält ja auf Dich! Für kommende Jahrhunderte arbeiten ist groß, erhebend schön; gearbeitet h a b e n läßt eine peinigende Leere zurück. Darum wünsche ich Dir sogar einige Kämpfe mit den Zeitgenossen, Niederlage und Sieg, wie's kommt. Das ist ja das Band, das Dich ans Leben knüpft."

Das Buch bildet jedoch nur einen der vielen Gegenstände, über welche die Geschwister Mitteilungen und Gedanken austauschen. Wenn man diese Briefe liest, so sollte man es kaum glauben, daß beide einander zuletzt vor fünf Jahren gesehen, und zwar zu einer Zeit, als der Schwester Jugendlichkeit jede geistige Gemeinschaft ausschloß und der häusliche Konflikt sie trennte. Jetzt gibt es im Leben beider nichts, woran sie einander nicht teilnehmen ließen.

Die häuslichen Zustände werden freilich von Adele nur leicht gestreift; zartfühlend vermeidet sie alles, was die Kluft zwischen Mutter und Bruder erweitern könnte, ja sie läßt es sich nicht nehmen, ihm leise werbend zu sagen:

„Die Mutter ist unendlich freundlich und gut,"

und ihm von dem Roman zu berichten, an dem die Mutter schreibe, und der ihr ausgezeichnet vorkomme. Sie erzählt ihm von ihren Beschäftigungen, den geselligen Ereignissen Weimars, von ihren Freundinnen und Freunden, vor allem aber von dem, der ihr und Arthur in Weimar das Höchste ist: von Goethe. Damals gerade begann sie zu Goethe in das kindlich-freundschaftliche Verhältnis zu treten, das später den Hauptinhalt vieler Lebensjahre für sie bilden sollte. Alle ihre Mitteilungen, auch solche über ihr inneres Dasein, sind jetzt frei von der sentimentalen Schwärmerei früherer Zeit; in ihrer Unbefangenheit, Bescheidenheit und offenbaren Aufrichtigkeit können sie nicht verfehlen, herzliche Sympathie für die Schreiberin einzuflößen. Mehr aber: Achtung, ja Bewunderung für die geistige und sittliche Höhe dieses Mädchens muß die Art erwecken, wie sie mit Teilnahme und zugleich mit eigenem Urteil den Mitteilungen des Bruders begegnet.

Sind uns auch die Briefe des Philosophen nicht erhalten, so lassen Adelens Antworten doch die Fülle der Gegenstände erkennen, über die er ihr geschrieben, für die er Interesse bei ihr vorausgesetzt und gefunden hat. Im Vordergrunde stehen naturgemäß die Eindrücke, die er von Italien gewonnen, und seine Erlebnisse dort: In Venedig das wunderbar weiche Gefühl, das ihn umfangen, in Rom der schneidende Gegensatz zwischen den Resten einer erhabenen Vergangenheit und einer widrig-schmutzigen Gegenwart; inmitten dieser Umwelt das eigene

Leben und Treiben. Adele ist eine dankbare Zuhörerin: vom Kleinsten, der „Westennot und Visitenplage" in Rom, bis zu den feinsten Stimmungen und den edelsten Genüssen erlebt sie das vom Bruder Berichtete in ihrer Weise mit. An der Hand einer Reisebeschreibung von Italien folgt sie seinen Wegen, und im Gespräch mit einem kunstsinnigen Freunde läßt sie sich zu dem Gehörten den Kommentar liefern. In ihren Antworten aber tritt hervor, wie sie alles Aufgenommene verarbeitet hat. Mit eigenen Bemerkungen und Fragen gibt sie ihrerseits neue Anregungen: was in den Briefen des Bruders unerwähnt geblieben ist — Thorwaldsen, Canova, Byron — bringt sie zur Sprache. Adele ist sich den Eindrücken der Natur und der Kunst gegenüber der gleichen Empfänglichkeit bewußt, die sie beim Bruder wahrnimmt, und aus seinen Schilderungen sowie aus der Aufnahme, die ihre eigenen Äußerungen auf diesem Gebiet bei ihm finden, gewinnt sie freudig das Bewußtsein ihrer geistigen Verwandtschaft:

> „Was Du mir über mein Gefühl in der Schweiz schreibst, ist mir höchst erfreulich. Du hast also doch verstanden, was ich eigentlich wollte. Außer Dir aber auch noch niemand. Es ist wunderbar, wie in uns doch dieselbe Natur aus allen Verschiedenheiten, die uns Geschlecht, Erziehung und Leben aufdrang, hervorblickt."

Der Verschiedenheiten muß sie sich freilich bei manchem, was Arthur ihr schreibt, bewußt werden, und sie macht von ihrer abweichenden Meinung dann keinen Hehl. Als Arthur einmal seinem Unmut über die traurigen politischen Zustände Deutschlands, die wie ein Hohn auf den nationalen Aufschwung der Befreiungskriege erschienen, in bitteren Worten Ausdruck gegeben, antwortet sie:

> „Dein Schimpfen über Teutschland sollte mir geläufige Sprache sein: die meisten geistreichen Männer unserer Zeit führen sie; ich aber hafte zu fest am vaterländischen Boden, um etwas anderes als immer wachsenden Schmerz zu empfinden."

Am schärfsten treten die Unterschiede der Geschwister freilich im Bereich des Persönlichen hervor, gerade hier aber werden sie überbrückt von einem tiefen Verständnis Adelens für die Eigenart des Bruders, und gerade auf diesem Gebiet wird darum am deutlichsten sichtbar, was sie ihm war und noch mehr hätte werden können. Alles, was ihn innerlich bewegt, vertraut er

ihr an, und für alles findet er bei ihr einen lebendigen Widerhall. Er schreibt ihr von seinem Verhältnis zu den Dresdener Freunden, dem Maler Ruhl und dem schon erwähnten Quandt; sie weiß mit psychologischem Scharfblick diese Mitteilungen zu würdigen, indem sie in warmen Worten ihm die Pflege der Freundschaft zu Ruhl ans Herz legt, während sie bei aller eigenen Sympathie für Quandt darauf verzichtet, diesen dem Bruder näher zu bringen. Der in seiner Vereinsamung sonst so stolze Philosoph gesteht ihr seine Sehnsucht nach Frauenliebe und nach dem Glück der eigenen Häuslichkeit, zugleich seine Verzweiflung daran, eine Frau zu finden, die seinem Idealbilde gemäß und ihm mehr als bloß Gegenstand sinnlichen Begehrens, die ihm zugleich das wäre, was die Schwester ihm ist; denn außer ihr, so schreibt er, habe er noch nie eine Frau anders als sinnlich lieben können. Sie antwortet:

„Da schreibst Du närrischer Mensch, außer mir hättest Du nie eine Frau ohne Sinnlichkeit geliebt. Ich habe sehr gelacht. Möchte aber fragen, ob Du mich denn wohl, wenn ich nicht Deine Schwester wäre, hättest lieben können; denn am Ende gibt's Frauen genug, die höher stehen als ich. Wenn also mein eigentliches Wesen und nicht der Schwestername mir Deine Neigung gab, könntest Du eine andere lieben, fast — sieh, ich sage fast ebenso lieben. — — — Was Du für Kleinigkeiten von Deiner Frau forderst! Nur eben alles, wie alle. Doch wäre, dünkt mich, sehr leicht ein Mädchen zu finden, die einem großen Teil Deiner Wünsche entspräche, der Zufall walte nur — ihr findet eher zehn Frauen als wir einen Mann. Häusliches Glück ist wohl das Schönste, was uns dies Dasein gibt, und die meisten gehen stumm, ohne Klage hin und haben es nicht und dürfen es nicht einmal suchen. Ich habe es auch nicht: mich drängt, mich quält fremde Einwirkung, mich treibt mein Stolz oft zu Unfreundlichkeiten gegen Gerstenbergk, gegen die Mutter. Aber ich kann auch nur hier und dort wieder halten, was von meinem Glücksbau fällt, stützen und verdecken, mich zurückzuhalten streben und mich selbst in Schlaf singen, wenn mich der Schmerz zu heftig angreift. Und das tue auch Du."

Wie hier Adele stolz-bescheiden des Bruders Liebesbekenntnis empfängt, ihm mit leiser Zurechtweisung das Übertriebene und das Erfüllbare seines Herzenswunsches andeutet, sein männliches mit ihrem weiblichen Geständnis erwidert und ihm zugleich den — beiden beschiedenen — Weg der Resignation

zeigt, — das vermöchte wohl keine Schwester mit schlichteren und edleren Worten zu tun.

Von seinem Mädchen beichtet er ihr, das er in Dresden zurückgelassen; mit sanftem Vorwurf und doch ohne Engherzigkeit nimmt sie auch dies auf:

„Das Mädchen, die Du nennst, jammert mich sehr, ich hoffe zu Gott, Du hast sie nicht betrogen; denn Dü bist ja gegen Alle wahr, warum denn gegen so ein armes schwaches Ding nicht?“

In ihrem Tagebuche aber vermerkt sie darüber:

„er nimmt sich indessen rechtlich und gut.“

Ein Erlebnis, das ihn besonders stark bewegt und ihn eine Zeitlang sogar aus der selbstgesteckten Bahn zu werfen droht, ist eine weibliche Bekanntschaft in Venedig; auch hierin vertraut er sich seiner Schwester an. Die Spuren dieses Ereignisses in Adelens nur teilweise überlieferten Briefen sind undeutlich, lassen aber doch genug erkennen, wie viel ihm die Teilnahme der Schwester auch hier bedeuten mußte: gegenüber den schweren inneren Kämpfen des Philosophen, in denen Sinnenglut und Lebensaufgabe mit einander ringen, findet sie bei aller zartfühlenden Zurückhaltung vor seinem Allerpersönlichsten doch treffende Bemerkungen, die ihn auf das Verschiedene der weiblichen Glücksansprüche von den seinigen aufmerksam machen und ihm damit die Entscheidung im Sinne eines Verzichts erleichtern.

Adelens Worte der Mahnung, auch wohl des Vorwurfs, an den so viel älteren Bruder haben niemals den Klang des Altklugen und Überheblichen; sie werden stets von so viel innerer Berechtigung getragen, daß die Schwester gerade in ihnen vielfach als die Reifere erscheint, und daß auch der sich seiner Bedeutung so bewußte Philosoph ihnen sicher williges Gehör gegeben haben wird. Als Arthur einmal halb spottend über den „üblen Ruf“ berichtet hat, den er als Atheist in Rom hinter sich gelassen, erwidert sie:

„Es ist mir ein unaussprechlicher Schmerz, wenn ich etwas derart höre. Im Notfall tritt das Urteil mit Füssen, aber ich beschwöre Dich, mache Dir's nicht zur Lust. — — — Nie kann ich mit Dir darin übereinstimmen, daß Du Dir aus der Verachtung der Menschen nichts machst: Reiße, wie Du willst, an der Lebenskette, die uns alle verknüpft; Du reißest Dich doch nicht los, und

es ist eine große Frage, ob nicht Stunden kommen, wo Du die Menschen brauchst, über die Du Dich jetzt stolz erhebst. Gesetzt aber, es wäre dann möglich gewesen zu vollbringen, was Du für nötig fandest, ohne diesen Haß auf Dich zu laden, es fände sich gar, daß diese kleinen Mißhelligkeiten, die zu großen führen, mit Deinem Werk in gar keiner Verbindung ständen: wie dann? Ich bin fest überzeugt, der Übermut, den die innere Kraft auch mir zuweilen gibt, der ist's, der Dich treibt, immer mehr und mehr gegen Dich zu stellen; je größer der feindliche Haufe, je größer der Sieg, je größer der Stolz — aber am Ende, war's der Mühe wert? ist etwa der ganze Sieg unnötig, und kämpftest Du mit Windmühlen, die zu umgehen viel leichter, sicherer und klüger war?"

Dabei wird sie seiner Eigenart stets gerecht und verlangt nicht mehr von ihm, als er seiner Natur nach im Verkehr mit Menschen leisten kann; in einem früheren Briefe heißt es auf seine Bemerkung, er müsse den Menschen gegenüber zugeknöpft sein:

„Zugeknöpft! sagst Du — und es tut mir weh, daß auch ich Dir sagen muß: zuknöpfen ist das einzige Mittel, Dich ruhig zu erhalten."

Sie ist sich auch bewußt, daß das Rauhe und oft Abstoßende seines Wesens nur zum Teil seinem angeborenen Charakter entstammt, daß das Entbehren einer weichen mütterlichen Hand, einer warmen Häuslichkeit einen großen Teil der Schuld trägt. So begreift sie den „unwiederbringlichen Verlust der Jugendlichkeit" des Bruders, über den sie in ihrem Tagebuche klagt. Am 19. und 20. August 1819 war Arthur — während Mutter und Schwester sich zur Regelung der Vermögensangelegenheiten schon in Danzig aufhielten — nach langer Zeit wieder in Weimar gewesen und von Goethe herzlich aufgenommen worden; unter dem Eindruck des Berichts, den er hierüber seiner Schwester gegeben, schreibt sie:

„An einem (dieser Tage) empfing ich einen Brief meines Bruders mit der Beschreibung seines Aufenthalts in Weimar, mit dem Entzücken über seine Aufnahme bei Goethes. Eine Ahnung dessen, was ihm Liebe geben konnte, was aus ihm zu machen gewesen wäre — ein Blick ins Vergangene, ins Künftige, zerstörte meine ganze Heiterkeit, glühend tobten die Sehnsucht und der Schmerz in meiner Seele."

Eine Schwester, die mit der Selbständigkeit und Klarheit des Denkens solches Verständnis für den Bruder, solch heiße Liebe für ihn verband, wäre wohl imstande gewesen, manchen allzu rauhen Charakterzug des Menschen Schopenhauer zu glätten,

manche allzu herbe Bitterkeit seines Gefühlslebens zu mildern, wenn das Geschick ihnen ein dauerndes Zusammensein gegönnt hätte. Dabei besaß sie weibliche Entsagungs- und Anpassungsfähigkeit genug, ihre Schmerzen und Sorgen hinter den seinigen zurückzustellen. Vieles, was sie bekümmert und bewegt, vertraut sie nur ihrem Tagebuche an und zeigt dem Bruder, den sie vom eigenen Erleben beschwert genug sieht, ein ruhiges, fröhliches Gesicht.

„Mein Inneres ist klar und heiter, wie der blaue Himmel über mir“

— so schreibt sie ihm, als sie ihn in schweren inneren Kämpfen weiß, während sie selbst vom Miterleben dieser Kämpfe tiefbewegt und von manchem anderen Kummer gedrückt ist. Angesichts des drohenden Vermögensverlustes, der sie selbst zeitweise in nicht geringere Verzweiflung versetzt als den Bruder, gibt sie sich ihm gegenüber völlig gefaßt:

„Mein Herz ist schwer, aber mein Sinn ist klar; ich weiß, was ich will und was ich soll. Ich bin heiter: denn die Natur hat mir unendlichen Trost verliehen —“

und auf seine Mitteilung, ihn habe die Regung erfaßt, sich von einer Brücke zu stürzen, erwidert sie:

„Endlich bleibt noch zu bemerken, daß ich als Mann mich nicht einmal vom Stuhl, viel weniger von einer Brücke stürzte, weil ich kein Geld hätte.“

Diese heitere Fassung, die sie seiner Leidenschaftlichkeit entgegensetzte, kann nicht verfehlt haben, ihm in all den inneren und äußeren Stürmen Beruhigung und Anhalt zu geben.

So fand der Philosoph bei seiner Schwester alles das, was er später in seinem sonst so bitteren Kapitel über die Weiber als Vorzüge ihres Geschlechts rühmte: die von der männlichen abweichende praktische Auffassungsweise, „die gern den kürzesten Weg zum Ziele und überhaupt das Zunächstliegende ins Auge faßt“ und darum den weiblichen Rat so wertvoll macht; ferner „die dem Weibe eigentümliche Heiterkeit, welche sie zur Erholung, erforderlichen Falles zum Troste des sorgenbelasteten Mannes eignet“; und nicht zum wenigsten die schönste weibliche Tugend: die unbegrenzte Fähigkeit zur Hingabe und aufopfernden Liebe.

Wir können nicht zweifeln, daß Schopenhauer sich dessen, was er an seiner Schwester besaß, bewußt gewesen ist. Sie war

nicht nur die einzige Frau, die er ohne Sinnlichkeit geliebt, sondern vielleicht der einzige Mensch, dem er jemals ohne Rückhalt vertraut hat. Persönliche Geständnisse von so ergreifendem Inhalt und Klang, wie sie aus Adelens Antworten leise widerhallen, sind niemals wieder bei ihm laut geworden, gleiche Herzensergießungen zu keinem andern sonst über seine Lippen und aus seiner Feder geflossen. Die Schwester stand ihm in jener Zeit weit näher als jemals vorher und nachher irgend ein männlicher Freund; was beide verknüpfte, war mehr als das Band der Blutsverwandtschaft, es war ein Freundschaftsverhältnis edelster Art, wohl geeignet, ihnen fürs Leben das zu ersetzen, worauf beide verzichten mußten: das Glück der Ehe.

V.

Nur mit Ergriffenheit kann man es sehen, wie diese Freundschaft der Geschwister, nachdem sie sich eben ungeachtet aller äußeren Hemmnisse bis zu einer solchen Höhe erhoben, plötzlich zusammenbricht, und zwar, wie es zunächst den Anschein hat, über einem äußeren Ereignis: dem Vermögensverlust, den Johanna und Adele Schopenhauer durch die Zahlungseinstellung des Danziger Handelshauses L. A. Muhl erleiden. In Adelens Briefen aus Danzig, wo sie sich aus diesem Anlaß von Juni 1819 bis Juni 1820 mit der Mutter aufhält, werden die mitgeteilten Zeugnisse innigster Vertrautheit bald durch die Spuren einer rasch wachsenden Entfremdung entstellt, und in ihrem Tagebuche enthüllt sich schließlich, was die Briefe noch verschweigen: der völlige Bruch.

Der äußere Verlauf der Muhlschen Angelegenheit ist bekannt: nach langwierigen Verhandlungen kam im Mai 1820 ein Vergleich zustande, auf Grund dessen Johanna und Adele Schopenhauer gleich den meisten anderen Gläubigern 30% ihrer Kapitalien erhielten, während Arthur, der es abgelehnt hatte, dem Vergleich beizutreten, bis zum Jahre 1822 die vollständige Bezahlung seiner Wechselforderung erlangte.

Daß und wie diese Angelegenheit der Anlaß wurde zu einer Auflösung des geschwisterlichen Verhältnisses, ist den bisherigen Beurteilern Schopenhauers als ein tiefer Schatten auf

seinem menschlichen Bilde erschienen; es hat ihn schwerem Vorwurf ausgesetzt, daß sein angeborenes und durch Lebenserfahrungen bestärktes Mißtrauen auch vor der ihm so treu ergebenen Schwester nicht Halt machte. Gewiß trägt dieses Urteil den Anschein der Berechtigung. Noch im Mai 1819 hatte Adele dem Bruder — wohl in Erwiderung einer Äußerung des Vertrauens — schreiben können:

„Du vertraust mir unbedingt, und weiß Gott, Du sollst Dich nie in mir, in meiner Liebe täuschen.“

Nun aber, da sein Vertrauen auf die Probe gestellt wurde, versagte es. Für die gewöhnliche Annahme, er habe dem Argwohn Ausdruck gegeben, Mutter und Schwester betrieben den Vergleich ihm gegenüber deshalb, um sich von Muhl Sondervorteile zu sichern, findet sich freilich nirgends ein Zeugnis; soviel steht immerhin fest, daß er die Schwester durch wiederholte Äußerungen des Mißtrauens schwer verletzt hat, und daß dieses Mißtrauen die Stellungnahme der beiden Frauen in den Vergleichsverhandlungen zum Gegenstande hatte.

Die neueren Veröffentlichungen erschließen nun aber verschiedene neue Gesichtspunkte für die Beurteilung des traurigen Ereignisses, von denen aus Schopenhauers Verhalten begreiflich und zum mindesten entschuldbar wird.

Zunächst ergibt sich, daß sein Mißtrauen keineswegs der einzige Grund für die Entzweiung mit Adele gewesen ist: diese hat dem Bruder vielmehr schon aus der bloßen Tatsache, daß er dem Vergleich nicht beitrat, einen schweren Vorwurf gemacht, weil er durch diese „Härte“ das Zustandekommen des Vergleichs überhaupt und damit die Rettung der 30 % gefährdet habe. Der Vorwurf ist aber offenbar ungerechtfertigt. Derselben Gefahr, in die er die Seinigen gebracht haben soll, unterzog er sich ja selbst, da er beim Scheitern des Vergleichs am Konkurse hätte teilnehmen müssen; ob aber eine Verwertung der Muhlschen Vermögensmasse nicht mindestens ebenfalls 30 % ergeben hätte, ist eine Frage, welche die beiden Frauen anscheinend nie selbständig geprüft haben, der er jedoch nachgegangen ist, wie sich aus seinem Schreiben an Soermans ergibt [1]). Ferner ist es objektiv unrichtig und durch

[1]) Sämtliche Briefe, herausgegeben von Grisebach (Reclam) S. 42ff.

den Erfolg widerlegt, daß seine Weigerung den Vergleich gefährdet hätte; gegenüber der Muhlschen Schuldenlast von 395 000 Talern konnte seiner Forderung von 8 000 Talern garnicht diese Bedeutung zukommen. Er hat auch immer wieder erklärt, einem Vergleich nicht das Mindeste in den Weg legen zu wollen; nur daran beteiligen werde er sich nicht. Dies Verhalten bedeutete aber keine Härte gegen Muhl, es war diesem gegenüber nicht nur juristisch, sondern auch moralisch vollkommen gerechtfertigt [1]); die Erhaltung des Vermögens war für Schopenhauer weit mehr als eine Frage der äußeren Existenz: sie war Vorbedingung für die Vollendung einer Lebensarbeit, an deren Ertrag noch ungezählte Generationen zehren sollten; durfte dies Interesse einem Schuldner geopfert werden, der dem Philosophen noch im Jahre 1817 mit der Versicherung, er habe nicht das Geringste zu befürchten, ein eben ererbtes Kapital abgedrungen hatte, der dann 1819 seine Zahlungen einstellte und immer wieder beteuerte, er sei zahlungsunfähig, und der schließlich doch zahlen konnte? Schopenhauer hatte weder Muhl noch auch seinen Angehörigen gegenüber die moralische Pflicht, seinen von ihm nach reiflicher Überlegung gewählten Standpunkt aufzugeben. Es darf sogar die Frage aufgeworfen werden, ob Johanna und Adele, wenn sie sich diesen Standpunkt zu eigen gemacht hätten, nicht ebenfalls mehr gerettet hätten. Der Erfolg hat ihm jedenfalls Recht gegeben, und der Vorwurf Adelens war nach dieser Richtung also unbegründet. Sie hat dies später selbst eingesehen.

Schopenhauers Verschulden — wenn von einem solchen gesprochen werden darf — beschränkt sich somit auf sein verletzendes Mißtrauen. Auch dieses jedoch lassen Adelens Tagebuchaufzeichnungen insofern in einem milderen Lichte er-

---

[1]) Hier muß einmal die Bemerkung Paulsens (Deutsche Rundschau Bd. 32 S. 67) niedriger gehängt werden: „Ob die Art, wie er sein Recht zur Geltung brachte, den geschäftlichen Anstandsregeln entspricht, vermag ich nicht zu beurteilen.“ — Wenn Paulsen wirklich so wenig eigenes Urteil über geschäftlichen Anstand besaß, so hätte er einen Kaufmann fragen sollen, bevor er eine Bemerkung hinschrieb, die nur den Zweck haben konnte, den gleich urteilslosen Leser mißtrauisch zu machen. Das wäre ein Gebot des schriftstellerischen Anstandes gewesen.

scheinen, als sie ergeben, in wie hohem Grade tatsächlich die beiden unerfahrenen Frauen von Muhl und seinen Geschäftsfreunden abhängig gewesen sind, und mit welcher Einseitigkeit sie sich deren Wünsche zu eigen gemacht und Arthur gegenüber vertreten haben, ohne seine gewiß beachtenswerte und später durch den Erfolg gerechtfertigte abweichende Stellung unbefangen zu würdigen. Schließlich und vor allem aber tritt hervor, daß die Entzweiung der Geschwister psychologisch als Folgeerscheinung des Konflikts zwischen Mutter und Sohn verstanden werden muß: Das so begreifliche Bestreben Adelens, mit dem Bruder verbunden zu bleiben, ohne doch den Platz an der Seite der Mutter aufzugeben, war undurchführbar; Arthur mußte auf die Dauer in der Schwester ein abhängiges Werkzeug der Mutter erblicken und darum sein berechtigtes Mißtrauen gegen diese auf jene übertragen. Von solcher Grunderkenntnis aus wird aus der vermeintlichen Schuld ein Schicksal.

Dies sind die neuen Gesichtspunkte, die sich für die Beurteilung des beklagenswertesten Ereignisses in Schopenhauers Leben ergeben werden, wenn wir es nun in den Einzelheiten seines Verlaufs verfolgen.

Gleich am Anfange steht der Gegensatz zwischen Mutter und Sohn, in den Adele hineingerissen wird. Kaum in Danzig angelangt, zu Anfang Juli 1819, erhält Johanna Schopenhauer einen Brief Arthurs als Antwort auf Adelens Nachricht von der Muhlschen Zahlungseinstellung. Er bietet ihr darin an, sein Vermögen mit Mutter und Schwester zu teilen — gewiß kein Zeugnis von Egoismus! Er hat sich aber nicht enthalten können, das Angebot mit den schon erwähnten Worten einzuleiten: „obgleich Sie das Andenken des Ehrenmannes, meines Vaters, weder in seinem Sohne noch in seiner Tochter geehrt haben.“ Diese Wendung in dem „sonst gemäßigten“ Briefe führt zu einer furchtbaren Scene, die Johanna der gewiß unschuldigen Adele macht; wenn man deren verängstigte Berichte darüber sowohl in einem Briefe an Ottilie wie in ihrem Tagebuche liest, kann man sich eines herzlichen Mitgefühls für das arme zwischen Mutter und Bruder hin- und hergeworfene Mädchen nicht enthalten. Johanna ergeht sich in wilden

Anklagen gegen Arthur sowie gegen den verstorbenen Gatten:

„Sie sprach vom Vater in einer Weise, die mir das Herz fast brach, äußerte sich schrecklich gegen Arthur und sprach aus, „daß er eigentlich von ihr hätte abhängen müssen“.

Sie enthüllt hierbei der unwissenden Adele, daß der Vater durch Selbstmord geendet habe, und als Adele den Bruder und den Vater verzweifelt verteidigt, da kehrt sich Johannas Leidenschaftlichkeit gegen sie und bezichtigt sie der Parteinahme, des Mangels an kindlicher Liebe, des Wunsches, sich von der Mutter unabhängig zu machen:

„Weder Versicherungen noch Zärtlichkeiten wurden gehört; Anerbietungen, ihr den Lumpenrest dessen, was mein ist, feierlich zu verschreiben, um nur von ihr alles zu nehmen und zu bitten, wurden nicht beachtet ....“ „..... sie war so außer sich, daß weder Bitten noch Anerbieten meines ganzen Erdenreichtums sie zu einem freundlichen Worte, zur Überzeugung meiner Liebe bringen konnten. Endlich, als sie mich durchaus nicht anhörte, reizte mich das offene Fenster mit unwiderstehlicher Gewalt. Sterben war ein Spiel gegen die Riesenlast des Lebens — aber als ich den entsetzlichen Drang in mir fühlte, gab mir Gott Besinnung und Kraft. Dennoch brachte mich die Härte der Mutter gegen Arthur, ihr Starrsinn, die Unmöglichkeit, sie zu überzeugen, zu einer Verzweiflung, die in lautes Schreien und Weinen ausbrach. Ich lag weinend, vergehend auf der Erde — nirgends einen hellen Punkt! Alles dahin! Und nicht einmal das Glück erkauft, daß sie mir mild und ruhig traut, daß sie einsieht, daß ich sie liebe. Jahre löschen den Eindruck nicht aus, den Tag habe ich vergessen, die Worte gellen mir noch schmerzend in den Ohren.“

Dieses tragische Vorspiel muß man beachten, wenn man ermessen will, wie Adele bei den späteren Auseinandersetzungen sich dem Bruder gezeigt haben mag: den Platz an der Seite der Mutter konnte sie nicht aufgeben; wollte sie ihn aber behalten, so mußte sie der Mutter gegenüber auf den Ausdruck eigener Meinung, ja sogar auf eine Verteidigung des Bruders verzichten, diesem gegenüber aber das Sprachrohr der Mutter sein. Innerlich freilich stand sie ihm näher; gerade in der Zeit nach dieser Szene mit der Mutter war es, als ihr zum Bewußtsein kam, „was Liebe ihm geben konnte, was aus ihm zu machen gewesen“, gerade damals auch schrieb sie — obwohl nicht mehr unter dem Eindruck jener Szene — von der Mutter:

„Bei aller Güte, Anmut, Liebenswürdigkeit versteht meine Mutter die Dinge anders als ich. Wir sind verschieden, und mit glühender Sehnsucht ruhen meine Blicke oft auf den Bildern meiner Freunde, in deren Armen ich ruhen und weinen konnte; oft verstanden mich außer Ottilie die anderen nicht, aber sie hatten jene weiche Sorgsamkeit, deren ich bedarf.“

Die weicheSorgsamkeit fand dasMädchen bei derMutter nicht, und doch hing sie mit kindlicher Liebe an ihr, und der Gedanke einer Trennung von derjenigen, an die das Geschick sie gekettet, mußte ihr unmöglich erscheinen. Man kann ihr gewiß keinen Vorwurf daraus machen, daß sie nicht zwischen Mutter und Bruder zu wählen verstanden hat, daß sie nicht einmal Entschlußkraft und Rücksichtslosigkeit genug besaß, um sich der Mutter gegenüber zur Geltung zu bringen, sondern ihr die verlangte unbedingte Gefolgschaft leistete. Aber diese ihre Abhängigkeit von der Mutter darf nicht unbeachtet bleiben: Schopenhauer konnte seiner ganzen Art nach eine solche Abhängigkeit nicht würdigen; was sie im Sinne der Mutter und zu ihrer Verteidigung anführte, mußte auch er ihr wiederum als Parteinahme anrechnen. Dies hören wir heraus, wenn Adele bald nach dem erwähnten Vorfall — noch ehe die Vergleichsverhandlungen in den Vordergrund traten — in einem Brief an ihn klagt:

„So sehr ich zuweilen die Blutsverwandtschaft zwischen Dir und mir empfinde, wenn Du plötzlich so aus meiner tiefsten Seele heraus denkst, so sehr schmerzt es mich, wenn ich betrachte, wie Dir noch alle Hauptschlüssel zu meinem Wesen fehlen, wie Du sie gleichsam immer aus der Hand fallen lässest, in die ich sie lege.“

Weil Schopenhauer das Verständnis für die kindliche Anhänglichkeit, die weibliche Rücksichtnahme und das Versöhnungsbedürfnis der Schwester abging, wurde sein Gegensatz zur Mutter, sobald er wieder, wie jetzt, schärfer hervortrat, auch zum trennenden Moment im Verhältnis der Geschwister.

Gegen die Mutter richtete sich an erster Stelle Schopenhauers Mißtrauen in den jetzt schwebenden Geldfragen. An der Gutgläubigkeit und Ehrlichkeit der Johanna Schopenhauer in ihren Verhandlungen mit Muhl dürfen wir nicht zweifeln; trotzdem läßt sich nicht leugnen, daß der Argwohn des Sohnes bis zu einem gewissen Grade berechtigt war. Der Satz

seiner „Paralipomena“: — „daß das von Männern durch große und lange fortgesetzte Arbeit und Mühe schwer erworbene Eigentum nachher in die Hände der Weiber gerät, welche in ihrer Unvernunft es binnen kurzer Zeit durchbringen oder sonst vergeuden“ — dieser Satz, mag er auch eine unzulässige Verallgemeinerung enthalten, traf auf Johanna Schopenhauer tatsächlich zu. Nach dem Tode des Gatten auf die Zinsen des von ihm hinterlassenen Vermögens angewiesen, hatte sie sich nicht einzuschränken vermocht, sondern durch eine kostspielige Lebenshaltung und auf zahlreichen Reisen einen Teil des Kapitals verbraucht. Da Heinrich Floris Schopenhauer ohne Testament gestorben war, stand ihr nach römischem Erbrecht nur ein Viertel seines Vermögens zu, während auf die Kinder die übrigen drei Viertel zu gleichen Teilen entfielen [1]). Arthur und Adele waren daher in doppelter Hinsicht benachteiligt, als sie bei der im Jahre 1809 vorgenommenen Teilung nur je ein Drittel von dem erhielten, was noch übrig war. Bei der Verwaltung von Adelens und ihrem Vermögen hatte Johanna endlich mit unverantwortlichem Leichtsinn gehandelt, indem sie fast alles auf eine Karte gesetzt, nämlich dem Weinhändler Muhl geliehen hatte, und zwar ohne jede Sicherheit, während sie das Vermögen Adelens als Mündelgeld hypothekarisch hätte sicherstellen müssen; eine andere Vermögensanlage in Petersburg führte ebenfalls zu Verlust. Daß Schopenhauers Zutrauen zu den finanziellen Maßnahmen der Mutter nach alledem gering war, ist nicht verwunderlich. Nun ersehen wir aber ferner aus Adelens Tagebüchern, daß bei Regelung der Danziger Angelegenheit Johanna und mit ihr Adele offenbar blindlings alles taten, was ihnen von Muhl und seinen Freunden angesonnen wurde. Nachdem sie im ersten Schreck das ganze Kapital zu verlieren gefürchtet, begrüßten sie freudig den ihnen von Muhl angebotenen Vergleich, und ihre Gedanken drehten sich jetzt nur darum, ob dieser Vergleich wohl auch zustandekommen werde, ohne daß sie ihn gegen die voraussichtlichen Ergebnisse eines Konkurses abgewogen hätten.

---

[1]) Der Einzige, der hierauf bisher aufmerksam gemacht hat, ist m. W. Damm in seiner bei Reclam erschienenen kleinen Biographie Schopenhauers (S. 70).

Einen unparteiischenBerater besaßen die geschäftsunkundigen Frauen in Danzig nicht; denn Soermans, ein entfernter Verwandter (Arthurs Pate), der die Hauptrolle in den Verhandlungen spielte, war offenbar persönlich stark interessiert, und noch mehr war es Abegg, der als Mitunterzeichner der Muhlschen Wechsel mithaftete. Diese beiden setzten nun den Frauen hart zu und brachten ihnen die Ansicht bei, der Vergleich müsse an Arthurs Weigerung scheitern, diese Weigerung aber sei eine Verblendung und eine Härte; nicht genug damit: sie machten auch die Frauen für Arthurs Verhalten verantwortlich und bedrängten sie, ihn zu einer anderen Stellungnahme zu veranlassen. Adele mußte für Johanna die Verhandlungen mit Arthur sowohl wie mit diesen Geschäftsleuten führen:

„Böse Tage machte mir Arthurs Weigerung, den Akkord anzunehmen; Abegg war in wilder Verzweiflung, Soermans sehr besorgt, ich mußte mit beiden reden, schreiben — ach Gott!"

— so klagt sie in ihrem Tagebuche. Und als der Bruder nicht nachgab, erhielt Adele heftige Vorwürfe:

„Gestern eine furchtbare Szene mit Abegg, der meinem Gefühle nach anders sich geben mußte. Arthur bleibt eisern fest"

— so heißt es einige Zeit später. Schopenhauer wird denFrauen jedenfalls seine Ablehnung zunächst in derselben ruhigen und nüchternen Weise begründet haben, wie er es in dem uns erhaltenen Briefe an Soermans getan hat; anstatt aber eine Würdigung dieser Stellungnahme zu versuchen, folgten sie blindlings dem, was Soermans und Abegg ihnen einredeten; so schreibt Adele über Arthurs Verhalten ins Tagebuch:

„Nach dem Briefe von Soermans treibt er ein törichtes Spiel mit seinem Geld und mit seinem Worte. Er bleibt beim Gesagten, aber er wagt das Ganze, um es zu tun. Er will durchaus nicht akkordieren, sondern apart als Schuldner (!) für sich fortbestehen und warten, ob und wann Muhl ihm bezahlt. Dadurch entbehrt er natürlich der Interessen, läßt diese Abegg sich häufen (?) und — ach es ist Unsinn. Geht der Akkord nicht durch, so meint er, sich nicht beschuldigen zu können, wenn er uns so durch dritte Hand zu Grunde gerichtet haben sollte." (!)

Man sieht, jeder Gedanke daran, daß sie und die Mutter schl cht beraten seien, und daß ArthurRecht habe, fehlt Adele. Sie hielt es sogar für geboten, auf einen anderen Gläubiger

namens Götz, der ebenfalls den Vergleich zunächst ablehnte, eine Einwirkung zu versuchen. Wie wenig sie gleichwohl die Sachlage übersah, und wie zweideutig die Haltung der Danziger Geschäftsleute war, geht aus ihrer letzten Eintragung darüber nach dem Zustandekommen des Vergleichs hervor:

„Götz schrieb mir höchst unerwartet, er habe in den Akkord gewilligt — ich verstehe es nicht; gleich darauf entschied sich alles ...... Götz kam später, aber ich konnte nicht aus ihm klug werden, und mir deckt eine trübe Wolke einen werten Menschen. Abegg nahm sich — zu klug. Ich bin auch da irre geworden .....“

Mehr noch aber als diese urteilslose Einseitigkeit, mit der die Frauen Schopenhauers Ansicht verwarfen, muß man ihnen verdenken, daß sie sich dazu hergegeben haben, ihn immer wieder aufs neue zum Vergleich zu drängen, während sie Muhl und seinen Freunden gegenüber wohl hätten geltend machen können, daß sie auf die Entschließungen eines erwachsenen Mannes, der seit mehr als zehn Jahren sein Vermögen selbständig und sorgfältig verwaltet hatte, keinen Einfluß ausüben wollten. Statt dessen setzten sie auch nach Arthurs mehrfachen bestimmten Erklärungen ihre Bemühungen fort, ihn zu einer Annahme des Vergleichs zu veranlassen.

Den Eindruck, den Schopenhauer hiernach aus Adelens Briefen empfangen haben muß, darf man nicht außer Acht lassen, wenn man ihm gerecht werden will. Nicht nur mußte er in den immer wiederholten Vorwürfen und Bitten eine unberechtigte Einmischung in seine Vermögensangelegenheiten erblicken, nicht nur mußte es ihn kränken, daß seine Ansicht den Frauen gar nichts galt, sondern er konnte schließlich bei seinem natürlichen Mißtrauen den Argwohn fassen, er solle ein Opfer von Johannas Leichtsinn oder gar ihrem Egoismus werden; Proben des letzteren hatte er ja genug.

Seine sicher nicht gelinden Äußerungen in diesem Sinne, obwohl vor allem der Mutter geltend, erhielten nun dadurch, daß Adele den ganzen Briefwechsel führte und selbst eine solche Befangenheit verriet, ihre Richtung auch gegen die Schwester; ihre Versuche, die Mutter zu verteidigen, die Hartnäckigkeit, mit der sie sich seinen Gründen verschloß und sich zum Vertreter Muhlscher Interessen machte, zogen seinen Argwohn schließlich auch auf sie.

Erst wenn man mit diesen Erwägungen an die brieflichen Äußerungen Adelens herantritt, in denen sie sich über sein Mißtrauen beklagt, erst wenn man sich hiernach den Briefwechsel der Geschwister über die leidige Vermögensangelegenheit in Gedanken ergänzt, wird man Licht und Schatten auf beide gerecht verteilen.

Im November 1819 schreibt sie ihm:

„Du fühlst meine entsetzliche Lage, verarge mir also nicht, wenn ich jetzt außerstand bin, mehr zu schreiben. Gib mir Nachricht von Dir — doch bitte ich Dich ernstlich, reize mich jetzt nicht durch Mißtrauen. Ich bin so wund, gedrückt und habe so verschiedene schmerzliche Losreissungen mit mir selbst in der Stille abzumachen, daß ich nichts weiter ertragen kann. Argwohn hat noch nie zu dem gehört, was ich erduldet, auch die leiseste Andeutung tritt scheidend zwischen uns. Ich hab Deine Festigkeit, aber ich habe auch Deinen Stolz, das vergiß nicht."

Aber neben der einseitigen Erörterung der Muhlschen Sache, die derselbe Brief zweifellos ebenfalls enthalten hat, hört Schopenhauer die ernste Mahnung nicht, beantwortet sie vielmehr seinerseits mit Vorwürfen mangelnden Vertrauens und berechnender Klugheit; schmerzerfüllt erwidert sie am 9. Dezember:

„Deinen gestern empfangenen Brief eile ich zu beantworten: Er lastet auf meiner Seele. Und w i e käme ich zu halbem Vertrauen? Kennst Du mich, oder kennst Du mich nicht? Und wie käme die gemeine berechnende Klugheit in meine Seele, die Gott Lob nie kleinlich erschien? ...... Du wirst mich immer gleich finden, aber ich will nicht in einem fort in den Himmel erhoben und dann verdammt werden; fasse endlich eine klare Idee meines Wesens — wo nicht, gib mich auf."

Das arme Mädchen leidet unendlich unter den Kämpfen mit Arthur, mit der Mutter, mit Muhl und seinen Freunden. Dabei muß sie in Gesellschaft der leichtlebigen Mutter an den Danziger geselligen Veranstaltungen teilnehmen, obwohl sie auch körperlich elend ist. Als in einer Theateraufführung ein Satz vorkommt, der sie an den Bruder erinnert, verfällt sie in ein krankhaftes Zittern.

Das Weihnachtsfest gibt ihr einige Ruhe und Gelegenheit zur Selbsteinkehr; sie sammelt sich und schreibt ihm im Januar 1820 noch einmal weich und liebevoll:

„Auch Dich bitte ich innigst, traue mir mit der alten Liebe, verhärte Dein Herz nicht gegen mich, selbst wenn ich zuweilen un-

bedacht heftig Dir wehe tat. Niemand auf der Erde liebt Dich wie ich, bedenke wohl, was das heißt, und halte das Herz fest, das nicht leicht zu gewinnen war."

Aber auch dieser Brief muß die alten Vorwürfe, das alte Drängen wegen Schopenhauers Stellung zu dem Vergleich wieder enthalten haben. Denn seine Antwort fällt so bitter aus, daß nun der Bruch unvermeidlich ist; wir kennen diese Antwort selbst nicht, aber ihre traurige Wirkung erfahren wir aus einer Eintragung in Adelens Tagebuch vom 9. Februar 1820:

„Das weiße Blatt sieht mich so leichenmäßig an wie ein Grabstein, der den Jammer deckt, den ich, indem ich schreibe, aufdecke und enthülle. Ich wollt', ich hätt's geschrieben, und doch kann und werde ich nie ausdrücken, wie es da innen in meinem Herz mit zerreißender Pein gekämpft hat. Erst die unendliche Angst, dazwischen öffentliche Lustbarkeiten aller Art, heiteres Lächeln auf den Lippen, tief im Herzen heißer Schmerz! Endlich Arthurs Brief, der mich vernichtend berührte. Ich kann noch nicht antworten, indeß schrieb ich ihm einige Abschiedszeilen. Denn meine Seele ist von ihm geschieden. — Seine Art, den Akkord abzulehnen, mir auf meinen fast demütig weichen Brief, auf mein ruhiges Vertrauen so zu antworten, hat mich tief gekränkt — es muß eine lange Trennung begütigend zwischen uns treten."

Daß es freilich nicht nur die Art war, wie Schopenhauer den Vergleich abgelehnt hatte, sondern auch diese Ablehnung selbst, die Adele ihm so schwer verdachte, — das erhellt aus dem weiteren Inhalt der Eintragung: sie gibt die oben bezeichnete einseitige Ansicht wieder, wonach der Bruder „ein törichtes Spiel mit seinem Gelde" treibe, und schließt mit den Worten:

„Irrtum ist nichts, aber die menschliche Härte! Es muß jetzt aus sein, denn ich darf das nicht ertragen."

Und es war in der Tat aus: das schöne Verhältnis der Geschwister war aufgelöst und sollte niemals mehr zu alter Innigkeit neu geknüpft werden.

Zwar der äußere Verkehr blieb noch eine Zeitlang bestehen. Ruhiger, aber doch bitter vermerkt Adele im März:

„Ich will meinem Bruder recht ernst gelassen schreiben, aber ich will ihm verzeihen. Wer nie liebte, kann ja nicht vertrauen!"

War dieser Vorwurf begründet? Nach dem, was wir erfahren haben, glauben wir es nicht.

Schopenhauer siedelte im März 1820 als Privatdozent nach Berlin über; damit war die Möglichkeit eines Zusammen-

treffens mit den beiden Frauen bei deren bevorstehender Rückreise nach Weimar gegeben. Wenig versöhnlich und wohl ganz im Geiste der Mutter mag es geklungen haben, was Adele ihm vorher schrieb:

> „An Arthur habe ich nach Berlin geschrieben, ihn gefragt, was werden soll, wenn wir uns sehen, dort nämlich, und wie er sich gegen Mutter nehmen will. Seine ganze Verfahrungsweise habe ich ihm keck beleuchtet; es war recht, ich durfte vor meinem Gewissen nicht anders schreiben."

Seine Antwort fiel dementsprechend aus: es war wiederum ein „empörender, herzzerreißender Brief". Sie erwiderte ihm mit nur wenigen Zeilen; denn: „Das ist einer von jenen herben, bitteren Schmerzen, die kein Berühren des Worts dulden."

Nachdem der Muhlsche Vergleich im Mai abgeschlossen war, traten Johanna und Adele Schopenhauer im Juni die Heimreise an. In Berlin sahen sich Mutter und Sohn nicht, wohl aber die Geschwister: am 1. Juli suchte Adele in Begleitung ihres Freundes, des Schauspielers P. A. Wolff, den Bruder in seiner Wohnung auf; das Tagebuch berichtet darüber:

> „Ich habe gar nichts von allem getan, was ich wollte, denn er war ganz anders, als ich dachte; die martervolle Stunde ging glücklich vorüber, und nichts ist schlimmer, manches vielleicht besser. Meine Seele war so bewegt — er hatte vielleicht recht, vielleicht hatte ich oft gefehlt, vielleicht hatten wir beide übertrieben — ich will und werde ihn noch einmal sehen — dann wird mir Gott helfen."

Zu einem nochmaligen Zusammentreffen ist es aber, soviel wir wissen, nicht mehr gekommen.

Das Aufdämmern der Einsicht, daß ein Verschulden auf beiden Seiten lag, konnte das Geschehene nicht ändern. Auch als beiden die klare Erkenntnis dessen gekommen war, worin jeder gefehlt hatte, blieb der Riß, der sich zwischen den Geschwistern aufgetan hatte, unheilbar. Denn seine Ursache lag tiefer als in einer bloßen Meinungsverschiedenheit über Vermögenssachen.

VI.

Verfolgen wir durch Adelens weiteren Lebenslauf hindurch ihr Verhältnis zum Bruder, so kann es nicht ohne schmerzliche

Resignation geschehen. Beide blieben getrennt. Nicht, daß sie zeitlebens einander gegrollt hätten; das Danziger Ereignis konnte solange nicht nachwirken, umsoweniger, als die beiderseitige Erregung, wie wir gesehen, bald schon einer ruhigeren Auffassung Platz machte. Es ist auch falsch, wie Gwinner es tut, von einem zehnjährigen Zerwürfnis zu sprechen, das durch die Wiederaufnahme des Briefwechsels im Jahre 1831 beendet worden wäre. Schon lange vor diesem Zeitpunkt, im Jahre 1824, suchten beide Geschwister sich aus eigenem Herzensbedürfnis. Wenn sie gleichwohl nicht mehr zu einander kamen, so lag dies an derjenigen, deren Einfluß auf beider Leben hier am unheilvollsten war: an der Mutter. Die Bedeutung des Bruchs von 1820 bestand darin, daß durch ihn zuerst und zugleich entscheidend für immer die Unmöglichkeit klar wurde, über die Mutter hinweg das angebahnte Verhältnis aufrecht zu erhalten. Der unüberbrückbare Gegensatz von Mutter und Sohn schloß nicht nur eine räumliche Vereinigung der Geschwister aus, er mußte beide auch innerlich scheiden. Johanna Schopenhauer duldete — das hat die oben geschilderte Szene enthüllt — keine Halbheit; sie verlangte die unbedingte Gefolgschaft der Tochter. Arthur Schopenhauer aber wird nicht minder alles oder garnichts von der Schwester verlangt haben; weil sie ihren Weg von dem der Mutter nicht trennen konnte — sei es aus Pietät, sei es aus Schwäche —, konnte sie denjenigen des Bruders nur noch kreuzen, nicht begleiten. Die Erkenntnis dieser Unmöglichkeit, durch die Muhlsche Angelegenheit zum ersten Male eröffnet, mag den Geschwistern vier Jahre später noch einmal sich aufgedrängt und sie zu einem Verzicht auf weitere Versuche einer Wiederannäherung bestimmt haben. Als dann aber im Jahre 1831 der Briefwechsel wieder aufgenommen wurde, hatten beide Geschwister gesondert ihre Entwicklung abgeschlossen und damit zu weit sich von einander entfernt, als daß die innige Gemeinschaft früherer Zeit noch möglich gewesen wäre. Der Philosoph hatte sich zu der einsamen Höhe seiner Mannesjahre erhoben, das alternde Mädchen in Kunst und Freundschaft einen eigenen Lebensinhalt gewonnen. Nur eine äußerliche Annäherung kam zustande. Einer solchen stand die Mutter nicht mehr im Wege;

sie war eine alte Frau geworden, deren Egoismus keiner Opfer mehr bedurfte. Auch der Sohn erhob nicht mehr die alten Ansprüche; Erfahrung und theoretische Einsicht hatten ihn gelehrt, von jeder Einwirkung auf andere abzusehen. Gleichzeitig aber hatte er sich auch selbst jeder fremden Einwirkung verschließen gelernt. So ließ der Wandel, der mit ihm vorgegangen war, zwar einen versöhnenden Ausklang des Verhältnisses zur Mutter zu, verhinderte aber zugleich eine innere Vertrautheit zur Schwester.

Nach dem letzten Zusammentreffen der Geschwister am 1. Juli 1820 in Berlin hörte zunächst für längere Zeit jeder Verkehr zwischen ihnen auf. Adele beschuldigte sich später, einen Brief des Bruders „leichtsinnig" unbeantwortet gelassen zu haben; wann und aus welchem Anlasse er geschrieben worden, wissen wir nicht. Anscheinend hat um die Wende der Jahre 1821 und 1822 noch einmal eine unerquickliche briefliche Auseinandersetzung stattgefunden; denn im Februar 1822 vermerkt Adele, auf die letzten Monate zurückblickend, in ihrem Tagebuche:

„Die drei heftigsten Schmerzen dieser Zeit entsprangen aus alten Erinnerungen . . . . — dann aus Arthurs Benehmen."

Auch daß Schopenhauer sich, wie wir gleich sehen werden, im April desselben Jahres über einen Reiseplan der beiden Frauen unterrichtet zeigt, deutet auf eine Mitteilung, die er unlängst von ihnen empfangen.

Die bitteren Empfindungen, die der Bruch mit dem Bruder bei Adele erregt hatte, wichen bald wieder ihrer sieghaften Liebe, und wie einst nach dem Zerwürfnis von 1814 sprach sie auch jetzt von ihm wieder als ihrem „armen Bruder". Im Frühling 1822 erhielt ihre schmerzliche Sehnsucht einen heftigen Anstoß: in einem Briefe an Friedrich Osann vom 20. April 1822 hatte Schopenhauer von seinem Plan gesprochen, wiederum eine Reise zu machen, und zwar im Sommer nach der Schweiz und dann zum Herbst nach Italien; in diesem Briefe nun standen zum Schluß die kurzen Sätze:

„Ich gehe den 5ten oder 6ten Mai ab: also bitte um baldige Antwort; wissen Sie vielleicht, ob die Damen meiner Familie diesen Sommer nach Dresden gehen, wie ihr Plan war? Möchte es wissen."

Hiervon erfährt Adele in den ersten Tagen des Mai durch Friedrich Osann oder durch dessen jüngeren Bruder Gottfried, der sich damals vorübergehend in Weimar aufhielt und dann nach Berlin reiste; rührend ist die Erregung, in die sie dies versetzt, und die Hoffnung, die sie daran knüpft:

„Arthur geht nach Italien. Der Drang, ihn wiederzusehen, klar zu werden über ihn, ist so leidenschaftlich geworden seit Gottfrieds Heimreise, daß ich ihm in der Nacht vom 3. schreiben mußte. Noch ist der Brief in meinen Händen, morgen geht er ab. Ich weiß, ich wage viel, aber ich tue nur, was ich nicht lassen kann."

Hieran schließt sie — gerade in diesem Zusammenhange bedeutsam — Klagen über die „unzuverlässige Weise, mit der die Mutter alles behandelt und mich um schöne Jahre bringt", und über das Verhältnis zu Gerstenbergk; dann fährt sie fort:

„In wenig Tagen muß Gottfried wiederkommen; den Abend bei uns bewies er mir viele Anhänglichkeit und eine wunderbare Kenntnis meines unseligen Verhältnisses zu Arthur. Daraufhin schrieb ich dann und gab ihm den Brief mit, denn mein Bruder hatte durch den seinen zu erfahren gestrebt, ob wir nach Dresden gingen. Seit gestern dreht sichs in meinem Kopf herum, daß Arthur auch ein Wiedersehen sucht. Was kümmert ihn sonst Dresden, wenn er nach Italien geht? Alles ist in mir leidenschaftlich erregt und im äußeren still, — von Heinrich (Nicolovius) erfuhr ich eine Bestätigung von Arthurs Reise nach Italien. Ich gehe zu Voigt, um zu ergründen, wann Gottfried kommt."

Ungeduldig wartet sie; wenige Tage später heißt es:

„Nun soll's mit einem Male nach Jena — und zwar in dem Augenblick, da Gottfried kommt, und da ich erfahren sollte, wie es mit Arthur steht!"

— — Hier bricht diese Episode für uns ab. Wie die sehnlichst erwartete Nachricht ausgefallen ist, erfahren wir nicht; es ist anzunehmen, daß ihr Brief den Bruder nicht mehr in Berlin angetroffen hatte.

Das Tagebuch Adelens endet mit dem August 1822 und versiegt damit als Quelle für unsere Kenntnis von dem Verhältnis der Geschwister.

Jedenfalls folgte jetzt eine längere Zeit des Schweigens für beide. Daß Johanna Schopenhauer einen etwaigen weiteren Versuch Adelens, das Band zum Bruder neu zu knüpfen, verhindert hat, ist nicht bezeugt, aber zu vermuten, nach

der Unversöhnlichkeit, die in der im Jahre 1823 von ihr ausgesprochenen Enterbung des Sohnes zum Ausdruck kommt.[1])

Schopenhauer durchreiste die Schweiz und Italien und kam endlich im Juni 1823 nach München, wo er fast ein Jahr lang blieb, körperlich und seelisch krank. Während dieser ganzen Zeit verknüpfte ihn mit der Heimat nur ein seltener Austausch von Briefen mit dem schon erwähnten Jugendfreunde, dem Jenaer Philologen Friedrich Osann. Dieser war es auch, der im Januar 1824, nachdem er zu Adele in wärmere Beziehungen getreten war, dem Freunde nach München ausführlich über die Schwester schrieb[2]). Obwohl von dem Bestreben getragen, die Geschwister wieder einander näher zu bringen, liefern seine Mitteilungen sicherlich ein treues Bild von dem Fühlen des Mädchens für den Bruder: ihr Bedürfnis, über Arthur zu sprechen und von ihm etwas zu hören, die schwesterliche Gesinnung, die sie ihm über alle Trennungen und Mißverhältnisse hinweg bewahrt habe, wie sie sich selbst an dem Zerwürfnis die Schuld gegeben und mit Sorge und Sehnsucht an ihn denke — das alles schildert Osann dem Philosophen mit warmen Worten. Was das Schuldbekenntnis Adelens betrifft, so erhält es erst durch die oben gegebene schärfere Beleuchtung des Danziger Ereignisses das richtige Licht: weder darf man, wie Grisebach, es ohne weiteres als Zeugnis für Schopenhauers Schuldlosigkeit verwerten, noch, wie Gwinner, seine Bedeutung leugnen; es bezeichnet vielmehr den hervorgehobenen reichlichen Anteil Adelens an dem traurigen Ereignis.

Osanns Brief erhielt auch die Mitteilung, Adele wage dem Bruder nicht zu schreiben, weil sie fürchte, die lange Scheidung möge sie ihm noch mehr entfremdet haben, sie hoffe aber, durch den Freund die Nachricht zu erhalten, daß sie ihm wieder schreiben dürfe. In herzlichen Ausdrücken bat Osann den Bruder, ihr diesen Wunsch, der auch der seine sei, zu erfüllen.

---

[1]) Siehe die Veröffentlichung des Testaments in „Arthur Schopenhauers Enterbung" von Prof. Dr. H. H. Houben in der „Tägl. Rundschau", Unterhaltungsbeilage Nr. 124 v. 27. Mai 1916.

[2]) Der Brief ist vollständig bei Schemann S. 136 ff. und bei Gwinner S. 196 ff. abgedruckt.



Schopenhauers Antwort darauf in seinem vom 21. Mai 1824 aus München datierten Brief klang kurz und abweisend:

„Was Sie hinsichtlich meiner Schwester schreiben, ist gewiß sehr gut gemeint: allein Adele und ich wissen selbst gewiß am besten, was wir von einander zu halten haben. Die Empfehlung eines Dritten kann da nichts helfen."

Zugleich bat er Osann um schleunigen Bescheid, ob und wann die Damen an den Rhein gingen; ihm liege sehr daran, es zu wissen, „um eine rencontre imprévue zu vermeiden". Und doch darf man hieraus nur die Ablehnung fremder Vermittelung und die Abneigung gegen ein Zusammentreffen mit der Mutter heraushören, vielleicht auch die Resignation, mit der Schopenhauer eine näheres Verhältnis zur Schwester angesichts seines Gegensatzes zur Mutter als undurchführbar erkannt hatte. Es bedeutet eine bedauerliche Entstellung, wenn Gwinner nur diese Antwort wiedergibt und daran die Folgerung knüpft, Schopenhauer habe keine Sehnsucht nach einem Wiedersehen mit der Schwester, sondern Furcht davor gehabt. Denn dem Biographen muß die Tatsache bekannt gewesen sein, die eine solche Mißdeutung ausschließt: daß Schopenhauer bald darauf selbst an Adele geschrieben hat, um ein Wiedersehen mit ihr herbeizuführen. Der Philosoph reiste nämlich nach Beendigung einer Kur in Gastein im Sommer über Stuttgart und Heidelberg nach Mannheim; von dort aus schrieb er an Adele, die mit der Mutter gleichzeitig in Wiesbaden war, worüber sie am 28. August 1824 an Goethe berichtete:

„Eine große, unbeschreiblich große Freude ist mir gestern geworden. Ihnen, lieber gütiger Vater, muß ich davon sprechen, denn hier wie überall trennt sich mein Inneres vom Außenleben, und keiner sieht den schnelleren Herzschlag. Mein Bruder ist vollkommen wiederhergestellt, befindet sich in Mannheim und hat mir geschrieben, um eine Zusammenkunft zwischen uns in Frankfurt zu bestimmen."

Warum hat Gwinner dies seinen Lesern vorenthalten? — Auch die Sätze, die Adele hieran anschließt, sind bemerkenswert, weil sie zeigen, wie das Mädchen dem Bruder in bestimmter Richtung nützen zu können glaubte:

„Es gibt Worte, die ich von Ihnen gehört habe, die durch mein ganzes Leben hindurchtönen, ohne zu verhallen; so sagten Sie mir,

als ich von der Möglichkeit sprach: Du wirst dann wieder begütigend auf ihn wirken und in dem gestörten Dasein wieder eine Art Milde hineinbringen. Und so, hoffe ich zu Gott, soll es sein. Ich bedarf des Gefühls, jemandem wohlzutun, denn in den letzten Jahren ist mir sehr weh geschehen, und oft habe ich mich unnütz, oder besser gesagt, unbenutzt gefühlt. Es hatte noch niemand mir ausgesprochen, daß in meinem Wesen eine Art Begütigung liege, deren Einwirkung ein anderer empfinde; Sie sagten es, und nun ging es wieder fröhlicher durch die bunte Welt, in der ich eigentlich ein Halbschatten bin."

So war es also für Adele selbst Bedürfnis und klar erkannte Aufgabe, dem Bruder menschlich zu helfen. Daß ihr versagt blieb, diese Aufgabe zu erfüllen, daß sie auch fernerhin sich „unbenutzt" fühlen mußte, war nicht ihre Schuld. Aber auch nicht die Schuld Schopenhauers. Wenn es jetzt, wo beider Wünsche nach einem Wiedersehen sich begegneten, doch zu einem Zusammentreffen nicht gekommen ist, so können wir den Grund nur dort suchen, wo wir bereits die tiefste Ursache für die Scheidung der auch innerlich so nahe verwandten Geschwister gefunden haben: bei der Mutter.

Die Zeit nach der Heimkehr Schopenhauers — im September 1824 war er wieder in Dresden, im Mai 1825 kehrte er nach Berlin zurück — bezeichnet Entwicklungsabschnitte im Leben beider Geschwister, die es erklären, daß auch später, als die äußeren Verhältnisse es gestatteten, eine Lebensgemeinschaft zwischen ihnen nicht mehr möglich war.

Von Schopenhauer wissen wir, daß er in dieser Zeit mit Bewußtsein sich in die Einsamkeit zurückgezogen und den Verzicht auf vertrauten Umgang sich theoretisch gerechtfertigt hat, „systematisch ungesellig" geworden ist; in dieser Zeit war es auch, wo er das Herzensbedürfnis nach einer liebenden Frau mit Vernunftgründen in sich bekämpfte und den Gedanken an eine Ehe als ihm nicht gemäß verwarf. Man wird nicht fehlgehen in der Annahme, daß in Wahrheit nicht diese Vernunftgründe es gewesen sind, die ihn zur Ehelosigkeit bestimmt haben, sondern die Tatsache, daß keine Frau ihm begegnet ist, welche die Schwester zu ersetzen, ihm das zu sein vermocht hätte, was sie ihm gewesen war: eine Frau, die er auch ohne Sinnlichkeit lieben konnte. Aus seinen Reflexio-

nen aber schöpfte er die Kraft, auf Liebe zu verzichten. So verhärtete er allmählich in seiner selbstgewählten Einsamkeit und konnte bald mit den Worten seiner Lieblingsstelle aus Goethes Briefen an Frau von Stein von sich sagen:

„Die eisenen Reifen, mit denen mein Herz eingefaßt ist, treiben sich täglich fester an, sodaß endlich garnichts mehr durchrinnen wird."

Adele aber machte in derselben Zeit eine Erfahrung, die sie nächst der Trennung vom Bruder in ihrem Leben wohl am schwersten betroffen hat: Enttäuschung in ihrer Herzensneigung zu Friedrich Osann. In ihren Briefen an Goethe finden sich leise Anklänge an dieses Erlebnis, und aus einem Antwortschreiben Quandts an sie vom Dezember 1826 wird ersichtlich, eine wie tiefe Bitterkeit es in ihr zurückgelassen hat. So werden wir auch auf dieses Erlebnis beziehen müssen, was sie später im Jahre 1831 dem Bruder schrieb:

„Wenige sind wohl so glücklich gewesen als ich im Leben; das plötzliche Aufhören des Glücks und die Verachtung, die dieses Aufhören mir gegen die liebsten Menschen aufzwang, brachte mich in die Mitte zwischen Wahnsinn und Tod."

Auf Liebe aber konnte Adele nicht verzichten. Die Mutter vermochte ihr nicht zu geben, was sie bedurfte, und dankte ihr wenig, daß sie den Bruder um ihretwillen aufgegeben hatte. Einen Ersatz für die Liebe eines Gatten, der Mutter, des Bruders fand sie zunächst in der Freundschaft zu Ottilie, dann aber vor allem in ihrem Verkehr mit Goethe. Dieser Verkehr, schon in der Kindheit angebahnt und durch Ottilie weiter vermittelt, gestaltete sich in den Jahren nach der Trennung vom Bruder immer reger und herzlicher. Aus der mit kindlicher Verehrung zu dem großen Manne aufblickenden Schülerin wurde alsbald eine Freundin, die für ihn und mit ihm arbeitete, nicht nur empfangend, sondern auch gebend. Schon ihr Tagebuch verrät, wie sie allmählich in das Verständnis Goethes hineinwuchs und bald auch von ihm mit Achtung und Zuneigung behandelt wurde. Die lebendigsten Zeugnisse für die Herzlichkeit und den reichen Inhalt dieses Verkehrs und damit auch für Adelens geistige und sittliche Höhe bilden die Briefe [1]), die sie und

[1]) Goethe-Jahrbuch Bd. 19 (1898) S. 53 ff.; siehe auch Hüffer, im Goethe-Jahrbuch Bd. 14 (1893) S. 154 ff.



Goethe in den Jahren 1820—1831 gewechselt haben; sie lassen zugleich einen Schluß zu auf die Vertrautheit des persönlichen Umganges zwischen beiden, dessen Spuren auch in den zahlreichen Erwähnungen Adelens in Goethes Tagebüchern erhalten sind. — Was sie von Goethe an geistiger, namentlich künstlerischer Anregung empfangen, das hat sie im Verlaufe ihres weiteren Lebens gepflegt und selbständig ausgebildet.

In den Jahren 1825 bis 1830, in denen beide Geschwister so entscheidende Wandlungen durchmachten, ruhte jeder Verkehr zwischen ihnen. Nur auf Umwegen hörten sie von einander. Wieder war es Quandt, der, wie ehemals, Adele Nachricht über den Bruder gab; im Herbst 1825 schrieb er ihr:

„Er ist auffallend älter geworden und sehr stark, was jedoch kein Zeichen von Gesundheit zu sein scheint. Auch von Seiten seines Gemüts glaube ich ihn gealtert gefunden zu haben, ohne daß ich es Reife nennen möchte. Es ist schade, daß Ihr Bruder so ganz sich selbst nur lebt und leben kann......... Ich kenne den Grund Ihrer Entzweiung nicht; aber sollte die liebevolle Schwester, selbst wenn sie Recht zum Zürnen hätte, nicht zuerst gern die Hand zur Versöhnung reichen? da er sehr einer sanften Hand bedarf, die ihn liebend trägt, hält und hebt.“

Noch einmal, in einem Briefe vom Dezember 1826, kommt er darauf zurück, indem er von Schopenhauer schreibt:

„Zu seinem Glücke fehlt ihm bloß ein Gegenstand, von dessen völlig uneigennütziger Liebe er überzeugt sein und an den er sich mit vollem Vertrauen hingeben könnte. Ich wollte die Seite nicht weiter berühren, aber wie es mir schien, haben Sie ihn aufgegeben, und die Schwester war doch die, welche zunächst und einzig das, was ihm zu Glück und Heile fehlt, sein konnte. Ich habe die Tiefe dieser Wunde seines Herzens nicht ergründen wollen und ahne sie bloß. Wenn dies aber so ist, so reichen Sie ihm die Hand zur Versöhnung! — Ich erinnere mich, daß Sie mir einmal vor Jahren sagten, Sie könnten seine Briefe nicht lesen. Ist das nicht etwa ebenso, als wenn der Freund und Arzt sagte: Ich kann den Anblick des Leidenden nicht ertragen?“

Mit dem leisen Vorwurf der letzten Worte griff Quandt ebenso fehl, wie mit der oberflächlichen Beurteilung des Mißverhältnisses als einer bloßen Entzweiung. An Mitleid mit dem Bruder fehlte es ihr gewiß damals so wenig wie früher. Einst hatte Quandt schärfer gesehen; jetzt blieb ihm die tiefere Ursache

für die Trennung beider verborgen, und Adele wird sich wohl gescheut haben, sie ihm zu enthüllen.

Bemerkenswert aber ist, daß drei Freunde, die beide Geschwister kannten und nach ihrem Werte schätzten: ein Quandt, ein Osann, ja selbst ein Goethe, von der Zusammengehörigkeit beider so tief überzeugt waren; gewiß ein Zeichen dafür, daß das Trennende nicht in ihnen lag.

Im Sommer 1829 siedelte Johanna Schopenhauer, deren Rolle in Weimar schon lange ausgespielt war, und die auch von dem seit 1825 verheirateten Freunde Gerstenbergk nicht mehr wie früher dort festgehalten wurde, mit Adele nach dem Rhein über: in Bonn, während der Sommermonate in einem Landhause in Unkel bei Bonn, fanden sie eine neue Heimat, Adele zugleich eine treue Freundin in Frau Sibylle Mertens-Schaafhausen, mit der sie bis zum Tode verbunden blieb.

Schopenhauer aber verlegte im September 1831 seinen Aufenthalt nach Frankfurt a. M. Nur der äußere Umstand, daß die Geschwister einander jetzt wieder räumlich näher gerückt waren, gab wohl die Veranlassung zu einer Wiederaufnahme des Briefwechsels. Dei Philosoph war es, der zuerst das langjährige Schweigen brach, indem er im Oktober an die Schwester schrieb. Die beiden Antworten Adelens, vom 12. und vom 27. Oktober 1831, sind erhalten und von Gwinner veröffentlicht. Der herzliche Ton, den Adele in ihnen einschlägt, beweist, daß sie dem Bruder eine treue, schwesterliche Gesinnung bewahrt hatte. Aus dieser heraus gab sie sich anfangs der Hoffnung hin, die einstige Gemeinschaft werde sich noch einmal herstellen lassen, und suchte eine Brücke zu ihm zu schlagen. Sollte eine Wiederannäherung möglich sein, so mußte zunächst das Vergangene vergessen werden:

„Lieber Arthur, Du willst von der Vergangenheit schweigen, Du magst nichts über Dich sagen, und so gern ich viel früge, begreife ich Dein Gefühl zu gut, um Dich irgend zu quälen. Daß wir einander so nahe sind, hat etwas sehr Wohltuendes für mich, es scheint mir möglich, Dich zu sehen, und glaube mir, wenige Stunden Gesprächs würden bei Menschen unserer Art mehr tun, als hundert Briefe .... Dies Blatt soll nur als Vorläufer eines zweiten Dir sagen, daß ich unverändert und fest gehofft, daß wir uns einander nähern

würden, und Dir Deinen Brief herzlich danke, obschon mir Dein Schweigen früher sehr wehe tat. Laß das vergessen sein. Jetzt Dir ausführlichere Mitteilungen zu machen, ist, das begreifst Du, unmöglich; mir aber lag am meisten daran, jedes Mißtrauen zu beseitigen, und ein längeres Schweigen hätte Dich verletzt."

Nach einigen äußeren Bemerkungen über des Bruders Frankfurter Aufenthalt schließt sie diesen ihren ersten Brief mit den Worten:

„Wie gern ich Dein einsames Leben wenigstens mit freundlichen Minuten schmückte, das wirst Du, wills der Himmel, einmal einsehen lernen."

Im nächsten Briefe sucht sie sich dem Bruder durch eine Schilderung ihres inneren und äußeren Daseins näherzubringen:

„Dir nach einem so langen Schweigen ein deutliches Bild der inneren und äußeren Gestaltung meines Lebens zu geben, wird schwer sein, lieber Arthur. Dennoch muß ich es versuchen; denn es ist die einzige Art, wie wir Geschwister uns einander nähern können, was nach meiner Überzeugung gut für uns alle beide und gewiß doch ganz naturgemäß ist. Wenn ich irgendwo schroff erscheine, so rechne es bitte nicht auf meine Stellung zu Dir; es ist nur so manches in der Vergangenheit, was mich fest, aber auch hart macht, und doch bin ich zu weiblich, um den Schmerz dieser Härte weniger zu fühlen!"

Der Bericht betrifft das Äußere der Übersiedelung nach Bonn und erwähnt finanzielle Sorgen („mit denen ich dich jedoch total verschone"); im übrigen zeichnet er ein alterndes Mädchen, das auf Schmerzen und Enttäuschungen müde zurückblickt, von keinen Leidenschaften mehr bewegt ist, der Zukunft ohne eine große Hoffnung und mit Scheu vor der Einsamkeit des Alters entgegensieht. Der Gedanke an eine mögliche Heirat wird erwogen, aber als aussichtslos verworfen. Und dann kommt sie nochmals auf ihr Verhältnis zum Bruder:

„Diese ungemein freie, unbefangene Stellung hatte ich nie zu Dir, konnte sie nicht haben: Jugend und was dazu gehört, äußere Einwirkungen, Hoffnungen und Erinnerungen zerrten an mir, ich hatte Rücksichten, Ansichten. Jetzt ist vieles anders: Die Zeit hat Dich gelehrt, daß mich mein freier Wille, keine Art Not, keine Hilflosigkeit zu Dir treibt. Ich bin überzeugt, daß unsere Charaktere im Guten und Schlimmen viel Ähnliches haben; wir wollen, denke ich, nun einmal sehen, wo wir zusammenpassen. Du magst die Menschen im allgemeinen nicht, ich achte sehr wenige und lebe gern allein oder mit sehr wenigen, doch bin ich nicht menschenscheu. Du glaubst

die menschliche Natur zu kennen, ich manchmal auch, manchmal bescheide ich mich und glaube, daß ich anfange mich zu kennen. Laß mich Dich womöglich sehen: wenn ich irgend einen Menschen zu kennen wünsche, bist Du es .... gib mir in der Nähe ein Rendezvous von ein paar Tagen, aber womöglich an einem kleinen unbemerkten Orte und wohin ich von hier aus leicht ganz allein reisen kann. Bis dahin schreibe mir, was Du willst, über Dich, über andere, über Bücher, Städte, Musik, kurz was Du willst: ich werde Dich herauslesen lernen aus dem, was Du schreibst. Fürchte kein Spionieren; was Du von Deinen Verhältnissen verschweigst, werde ich nie zu erraten suchen, aus Rechtlichkeit und Faulheit. Ich glaube, es wäre gut, wenn die Mutter garnicht ahndete, daß wir uns schreiben, bin aber auch bereit, es zu sagen, wenn Du es willst."

Das Bedürfnis nach einer Wiederannäherung, das in diesen Briefen so unverkennbar echt zum Ausdruck kommt, konnte doch zu der einstigen Vertrautheit nicht führen, obgleich auch der Philosoph es wohl empfunden hat, wie wir daraus entnehmen dürfen, daß er den ersten Schritt getan. Es war zu spät. Zu fremd sind beide einander geworden, zu sehr hat jeder von ihnen seine Sonderart entwickelt, die er nicht mehr aufzugeben gewillt ist; sie sagt ihm wie sie ist, und will wissen, wer er ist. Nur um eine Annäherung zweier fertiger Charaktere konnte es sich noch handeln, nicht um eine gegenseitige Anlehnung, ein Aufgehen des einen im anderen. Daher der Zug von Resignation, der durch diese Briefe hindurchgeht, daher die ängstliche Abwehr der Sorge, ihm zu nahe zu treten, daher die „ungemein freie, unbefangene Stellung", die Adele zu ihm einnimmt. So, und nur so, sind auch ihre Bemerkungen zu verstehen, sie wolle ihn mit den Einzelheiten ihrer Vermögenssorgen verschonen, und es treibe sie keine Not oder Hilflosigkeit zu ihm. Sie kennt das Mißtrauen des Bruders gegen die Uneigennützigkeit menschlicher Motive und sucht diesem Mißtrauen vorzubeugen; ihre eigene Abgeschlossenheit kommt darin nicht minder zum Ausdruck als diejenige Schopenhauers. So sind diese Briefe nur ein schwacher Nachklang früherer Herzensfreundschaft und eröffnen keine Hoffnung, daß sie sich erneuern könnte. — Die Erwähnung der äußeren Einwirkungen und Rücksichten in früherer Zeit und der letzte der mitgeteilten Sätze, der die Mutter nennt, geben

nochmals einen Fingerzeig, wo der tiefste Grund der langjährigen Trennung zu suchen ist.

Schopenhauers Wahrheitsliebe litt einen Briefverkehr mit der Schwester hinter dem Rücken der Mutter nicht. Diese erfuhr davon und richtete sogar im nächsten Jahre selbst einige Briefe an ihn, in denen sie den 44jährigen Sohn mit Ratschlägen und Ermahnungen bedachte und dabei einen liebevollen Ton anzuschlagen für gut fand. Sie mag bald gemerkt haben, daß von seiner jetzigen Zurückhaltung keine Störung ihrer häuslichen Bequemlichkeit mehr zu befürchten sei; auch wird das Alter sie milder gemacht haben. Der Philosoph schrieb auch seinerseits an die Mutter; wir wissen, daß er im Jahre 1833 ihr von einer günstigen Besprechung der Gesamtausgabe ihrer Schriften Mitteilung gemacht hat. Im Jahre 1835 konnte er ihr und der Schwester einen Dienst leisten, indem er durch sein energisches Auftreten gegenüber einem säumigen Schuldner eine gemeinsame alte Forderung rettete. So erfährt das Verhältnis der Mutter zum Sohne in diesen letzten Jahren ihres Lebens eine Änderung im versöhnlichen Sinne; die harten Worte, mit denen sie im Jahre 1823 seine Enterbung ausgesprochen, hat sie aber deshalb nicht zurückgenommen. Im Jahre 1838 starb Johanna Schopenhauer.

Die Geschwister aber blieben einander innerlich fern. Daß sich an die einleitenden Briefe des Jahres 1831 auch nur ein reger äußerer Verkehr geknüpft hätte, ist unwahrscheinlich. Wir wissen nicht, ob, wie Adele gewünscht, eine mündliche Aussprache zustande gekommen ist. Nur spärliche Zeugnisse dafür, daß überhaupt eine Verbindung zwischen den Geschwistern bestanden hat, sind aus den achtzehn Jahren erhalten, die bis zu Adelens Tode noch verflossen sind.

Im Jahre 1836 brachte sie — aus welchem Anlaß bleibt verborgen — noch einmal das Danziger Ereignis in einem Brief zur Sprache:

„Ich riß mich los von Dir, weil mich Dein Mißtrauen erschreckte! es ist eine traurige Geschichte; Vorwürfe verdiene ich aber nicht; ich habe in aller Unschuld gefehlt."

Zugleich klagte sie ihm[1]):

„Ich habe jahrelange Qual erduldet; denn mein Vermögensverlust hat alle edleren, schöneren Verhältnisse geknickt, verdorben, mein Leben verpfuscht, weil ich lebte, als wäre ich wohlhabend, und doch nicht heiraten konnte aus Armut, und weil mich die Scheinwohlhabenheit drückte wie eine Lüge."

Die Bewertung des Vermögensverlustes kann nur einer Augenblicksstimmung entsprossen sein; er hatte weder objektiv eine solche Bedeutung, noch hat ihn Adele dauernd so empfunden, wie sich leicht nachweisen läßt. Ob freilich bei der Enttäuschung, die sie an Friedrich Osann erlebt, das Geld eine Rolle gespielt hatte, wissen wir nicht. Im übrigen aber konnten Johanna und Adele Schopenhauer dank den Einkünften aus schriftstellerischen Arbeiten ein auskömmliches Leben führen. Adelens Dasein war — ungeachtet der Bitterkeit, die das alternde ehelose Mädchen wohl bisweilen befiel — nicht verpfuscht. Die Geistesgemeinschaft mit Goethe, später die Freundschaft mit Sibylle Mertens, ein reger Verkehr mit Persönlichkeiten wie A. W. v. Schlegel, d'Alton, Boisserée, Immermann, Lewin Schücking, Annette v. Droste-Hülshoff, künstlerische Studien, künstlerisches und literarisches Schaffen, Reisen — all das hat ihrem Dasein reichen Inhalt gegeben.

Nach jenen Fragmenten von 1836 ist erst aus dem Jahre 1844 wieder ein Brief Adelens an Schopenhauer teilweise überliefert. Der Philosoph hatte ihr den eben erschienenen zweiten Band der „Welt als Wille und Vorstellung" übersandt. Sie schrieb ihm darauf:

„Dein sehr geistreiches Buch hat erstlich durch Styl, Schreibart und Darstellung mich sehr erfreut. Dein System kannte ich. Vielleicht teilte ich Deinen Glauben an die Seelenwanderung, wäre ich nicht von Kindheit auf mit Menschen umgeben gewesen, die ihn hatten! Es erhob sich ein innerer Widerspruch, scharf und fest dachte ich weiter. Meine Ansicht scheidet sich auf mehreren Punkten von der Deinen, aber sie ist ihr nicht fremd. — Überraschend war mir der Gedanke der Möglichkeit, die endlose Reihe aufgedrungener Existenzen loszuwerden, aber wo liegt ein Beweis? Im Buch überhaupt nichts davon, und Du selbst stellst diese Idee bloß als

---

[1]) Daß es im selben Briefe geschieht, sagt Gwinner, der beide Stellen getrennt anführt (S. 144 u. S. 148), zwar nicht; doch ist es aus seinen Zeitangaben und aus der Übereinstimmung des Tones zu schließen.

Möglichkeit auf. Da ich nicht gern lebte, nie, so wäre mir das sehr tröstlich; aber ich glaube nicht, daß diese Kette zu brechen ist.

Die Einzelheiten sind sehr schön und besonnen gearbeitet. Ich hätte Deine Beobachtungen noch ergänzen helfen, hätte ich sie geahnt. Z. B. über körperliche und intellektuelle geerbte Ähnlichkeit. Die Kreuzungen von Großonkel und Großtante zu Großneffe und Großnichte. Dann der Sprung und die Modifikation der Geisteskräfte im Talent und wissenschaftlichem Streben; von Großvater zu Enkel, mit vielen hundert Beispielen — ich habe 5 bis 6 Jahre durch die letzten zwei Jahrhunderte und dann in der lebenden Generation sie gesammelt, jetzt habe ich diese Beobachtungen alle nicht mehr; ich tat es einem Arzt zu Liebe, mit dem ich befreundet. Mich freute, Dir auf dem von mir durchfurchten Felde zu begegnen .... Ich danke sehr herzlich. Vieles was ich darüber denke, kann ich nicht schreiben, noch anderes nicht sagen, weil ich Dich zu wenig kenne. — Einen so schrecklichen Eindruck macht' es nicht, wenn ich davon erzählte, z. B. dem Erbgroßherzog gar nicht; es interessierte ihn sehr. Die letzten zehn Jahre haben die Menschen gewöhnt, dergleichen zu hören; es beunruhigt sie nicht, besonders nicht in wissenschaftlicher Form. Es ergreift sie aber auch nicht, denn sie hören es wie jedes andere philosophische System: als einen Beweis, der mit ihnen persönlich nichts gemein hat! Dergleichen Erscheinungen sind eigentlich sehr drollig ......"

Der Brief bezeugt gewiß die geistige Höhe, die Adele erreicht hatte, und läßt keinen Zweifel darüber, daß sie wohl imstande gewesen wäre, an der Gedankenarbeit des Bruders in allen ihren Einzelheiten mit Verständnis teilzunehmen, wenn sie ihm nahe geblieben wäre. Von der jugendlichen Unbehilflichkeit, mit der sie einstmals dem ersten Bande gegenübergestanden, findet sich keine Spur mehr. Aber überwiegend und bedeutsam für den inneren Abstand der Geschwister ist gewiß ein anderer Eindruck, den dieser Brief hinterläßt: der einer inneren Kühle. Wir vermissen jedes Anzeichen einer Würdigung, ja auch nur einer Ahnung der geistigen Großtat, die mit diesem zweiten Bande vollbracht war. „Dein System kannte ich" — mit diesen vier Worten werden die Grundfragen zu den Akten gelegt, und was sie sonst schreibt, klingt uns anmaßend, fast mehr noch in den Aussprüchen des Lobes, die sie ihm spendet, als in den Einwendungen. Freilich dürfen wir Heutigen, die wir Schopenhauers Werk zu würdigen gelernt haben, nicht vergessen, wie allgemein die Verständnislosigkeit

war, der es bei den Zeitgenossen begegnete. Aber von einer geistig so hoch stehenden Schwester hätten wir erwarten dürfen, daß sie vor allen anderen die Bedeutung des Geleisteten erkannt hätte. Haben wir doch in neuerer Zeit ein leuchtendes Beispiel dafür erhalten, was schwesterliche Liebe vermag, wie sie den Eingang findet zu einem großen Menschen und seinem Werk, wo selbst den Besten noch der Leitfaden fehlt: an der Schwester Friedrich Nietzsches. Aber die Vorbedingung hierfür war Schopenhauers Schwester durch die langen Jahre der Trennung verloren gegangen: die menschliche Nähe, das liebevolle Eindringen in die Person des Philosophen. Wenn irgend etwas, so gibt dieser äußerlich so teilnehmende Brief Kunde davon, wie fremd der Bruder ihr geworden, wie äußerlich die Wiederannäherung geblieben war. Dieses innere Fremdsein hat sie selbst gefühlt; aber ihr Ausspruch:

„Vieles was ich darüber denke, kann ich nicht schreiben, noch anderes nicht sagen, weil ich Dich zu wenig kenne"

— bezeichnet nicht nur den Grund ihrer bewußten Zurückhaltung, sondern auch, der Schreiberin unbewußt, die Grenze ihres Verständnisses für des Bruders Werk. Sie kannte ihn zu wenig. Dieser Satz ist das traurige Ergebnis der dreißigjährigen Geschichte eines geschwisterlichen Verhältnisses, das mit einem so vielverheißenden Aufschwunge begonnen hatte, um dann schnell und für immer von der erreichten Höhe herabzusinken.

Kurz nach jenem Briefe reiste Adele mit ihren Freundinnen Ottilie und Sibylle nach Italien ab, wo sie über vier Jahre blieb. Aus Neapel richtete sie im Dezember 1847 den letzten Brief an den Bruder, der erhalten ist; soweit er bekannt geworden, gibt er nur Kunde von der vorwiegend ästhetischen Richtung, in der sie sich fortentwickelt hatte:

„Deine Prophezeiung, lieber Arthur, daß mich Rom langweilen werde, ist an mir zu Schanden geworden: ich habe fast zwei Jahre mit stets sich erneuerndem Interesse dort gelebt, und sogar hier weiß ich noch, wie schön es ist — — — Ottilie behauptet, Bilder ersetzen mir Menschen. Sehr möglich. Das Gefühl der Schönheit ist ein sanftes Glück, und in der Kunst bleibt es ungetrübt. Über Italien werde ich wohl niemals viel reden; ich fühle den sehr großen Einfluß, den es auf meine ganze Seele gehabt: es hat mich von mir

selbst gelöst und ganz fremde, ganz andere Interessen und Ideen in mir geweckt. Daß mir die Kunst so viel gewähren könne, wußte ich nicht."

Die Meinung Grisebachs, die eingangs erwähnte Prophezeiung sei eine mündliche gewesen, und seine Folgerung, Adele habe bei ihrer Hinreise in Frankfurt den Bruder gesehen, wird wohl niemandem zwingend erscheinen. Wohl aber läßt dieser Brief ebenso wie der vorige einen Schluß darauf zu, wie selten beide einander geschrieben haben. Mit der Fähigkeit zur inneren Gemeinschaft war ihnen auch die Neigung zur Pflege des äußeren Verkehrs abhanden gekommen.

Im April 1849, auf der Rückreise Adelens aus Italien sahen die Geschwister einander; es ist dies die einzige beglaubigte Zusammenkunft seit jener Aussprache vom 1. Juli 1820.

Wenige Monate später, am 25. August 1849, starb Adele Schopenhauer.

Frau Sibylle Mertens hat ihr einen Gedenkstein gesetzt, dessen Inschrift sie als beste Tochter und als treue Freundin rühmt.

Wer aber auch des Philosophen menschliche Persönlichkeit mit warmer Sympathie zu umfassen vermag, wird jenen Denkstein nicht ohne schmerzliche Regung betrachten; denn er wird dessen gedenken, wozu Adele Schopenhauer vor allem berufen war, und was sie doch n i c h t hat sein können: die Gefährtin ihres Bruders.

II.

AUS DEN VERHANDLUNGEN DER FÜNFTEN JAHRESVERSAMMLUNG, DRESDEN 1916.

ÜBER DIE FREIHEIT DES WILLENS.

AUS ANLASS DER FÜNFTEN GENERAL-VERSAMMLUNG DER SCHOPENHAUER-GESELLSCHAFT ZU DRESDEN 13.—17. JUNI 1916

den Mitgliedern der Gesellschaft als FESTGRUSS gewidmet vom Vorsitzenden.

1. Vorbemerkungen.

Zwei der ältesten und ehrwürdigsten Mitglieder unserer Schopenhauer-Gesellschaft, der achtzigjährige Geheimrat Alfons Bilharz und der neunzigjährige Geheimrat Wilhelm von Gwinner, haben im fünften Jahrbuche ihre gewichtigen Stimmen erhoben, um über die Freiheit des Willens in zwei Briefen ihre Gedanken und die Erfahrungen eines langen Lebens auszutauschen. Auf Anregungen dieser Art hin ist beschlossen worden, Schopenhauers Lehre über die Freiheit des Willens bei der fünften Tagung unserer Gesellschaft zu Dresden in der Pfingstwoche 1916 am ersten Tage zum Hauptgegenstande der Diskussion zu machen, bei welcher voraussichtlich die entgegengesetzten Meinungen, wie sie über diese Frage unter den Menschen bestehen, hart aufeinanderstoßen werden. Um zu verhindern, daß dabei die Diskussion sich ins Uferlose verliert, erschien es zweckmäßig, im folgenden einige Hauptpunkte kurz zusammenzufassen. Da zum Verständnisse einige Kenntnis der Kantischen Philosophie, vor allem der Kritik der reinen Vernunft, vorausgesetzt werden muß, so haben wir über dieses Grundwerk der neueren Philosophie eine Übersicht, von der wir hoffen, daß sie an Kürze und Klarheit nichts zu wünschen übrig läßt, unserm fünften Jahrbuche (S. 87—135) eingerückt, wo auch das fragliche Problem (S. 130 bis 132) im Zusammenhange des ganzen Systems zur Sprache kommt.

2. Freiheit und Unfreiheit des Willens.

Die Frage, ob der Wille des Menschen bei seinen Handlungen frei oder durch die auf ihn wirkenden Motive mit Notwendigkeit bedingt sei, hat von jeher auf philosophischem wie

auf religiösem Gebiete die Denker der verschiedenen Zeiten und Völker erregt, entzweit und in zwei entgegengesetzte Feldlager auseinandergeführt.

Die eine dieser beiden Parteien schreibt auf ihre Fahne das Wort Determinismus oder, theologisch ausgedrückt, Prädestination und behauptet, daß der Wille bei allen menschlichen Handlungen nicht frei, sondern durch vorhergehende Motive mit Notwendigkeit bestimmt sei. Diese Partei beruft sich darauf, daß es ein allgemeines, ausnahmslos gültiges, unverbrüchliches Naturgesetz gibt, das Gesetz der Kausalität, welches fordert, daß jede Wirkung in der Welt nur eintreten kann, nachdem ihr die entsprechende Ursache vorhergegangen ist, daß sie aber unausbleiblich eintreten muß, sobald diese entsprechende Ursache in der Vollzähligkeit ihrer Bedingungen sich zusammengefunden hat. Auch jede menschliche Handlung, die kleinste wie die größte, ist eine Wirkung und erfolgt nach dem Kausalitätsgesetze aus ihrer Ursache mit Notwendigkeit. Die Ursache besteht in diesem Falle aus zwei Bedingungen, einer subjektiven und einer objektiven. Der subjektive Faktor ist der Charakter des Handelnden, welcher in dem Momente des Handelns ein bestimmter und kein anderer ist; der objektive Faktor besteht in den an diesen Charakter von außen herantretenden Motiven, welche ihre Kraft an dem betreffenden Charakter versuchen, und dieser muß in jedem gegebenen Falle nach dem Kausalitätsgesetze sich für dasjenige Motiv entscheiden, welches für ihn das stärkste ist. Welches aber unter allen herantretenden Motiven das stärkste ist, das hängt von der Beschaffenheit des Charakters ab, welcher in dem Augenblicke des Handelns ein bestimmter ist, bestimmte Qualitäten und keine anderen besitzt. Die Handlung ist eine Wirkung, Charakter und Motive konstituieren ihre Ursache. Nun geht die Ursache der Zeit nach ihrer Wirkung vorher. Folglich gehören bei jeder Handlung derjenige Charakter und diejenigen Motive, aus welchen sie hervorgeht, im Augenblicke des Handelns schon der Vergangenheit an, sind somit nicht mehr in unserer Hand und müssen die entsprechende Wirkung mit Notwendigkeit hervorbringen.

Dieser so überaus bündigen, klaren Argumentation stellt sich nun aber eine innere Stimme entgegen, welche durch keine Vernunftgründe zu beschwichtigen ist; es ist die Stimme des Gewissens, welche mir sagt, daß ich und ich allein für alle meine Handlungen die volle Verantwortung trage, daß es somit völlig in meiner Macht stehen muß, eine bestimmte Handlung zu vollbringen oder auch zu unterlassen, daß ich z. B., an einem Scheidewege angelangt, ebensogut rechts gehen wie links gehen kann, was auch immer für Motive für die eine oder andere Entscheidung auf mich einstürmen mögen; ihnen allen gegenüber habe ich das Gefühl, daß ich mich ihrer Macht entziehen kann, um aus ureigenster Selbstbestimmung meinen Weg zu nehmen, daß ich in jedem gegebenen Falle nicht nur anders handeln kann als ich handele, sondern auch anders wollen kann als ich will, ja sogar, um ohne Scheu das letzte Wort zu sagen, daß ich in jedem Augenblicke meines Lebens ein anderer sein kann als ich bin. So spricht mein inneres Gefühl, und dieses Gefühl kann unmöglich mit Schopenhauer daraus erklärt werden, daß es auf einer Selbsttäuschung beruht, daß ich erst durch die Handlung meinen Charakter kennen lerne, wiewohl er schon vorher fest bestimmt ist, daß es dabei ähnlich ist wie bei einem auf einer scharfen Kante schwebenden Balken, bei welchem ich mir sage, er kann nach rechts und kann nach links umschlagen, obgleich durch die Verteilung des Gewichtes schon im voraus bestimmt ist, nach welcher Seite er umschlagen muß. Wäre es ebenso mit meinem Charakter bestellt, und beruhte die Meinung, zu zwei entgegengesetzten Handlungen gleicherweise imstande zu sein, nur auf einer unzulänglichen Bekanntschaft mit meinem Charakter, so würde bei genauerer Erkenntnis dieses meines Charakters, wie sie im Laufe des längeren Lebens sich einstellt, jenes Gefühl, mich in jeder Lage frei entscheiden zu können, nach und nach schwinden; es schwindet aber nicht, und auch der Greis wird das Gefühl der Verantwortlichkeit für seine Handlungen nicht los, wird von den Gewissensqualen nicht frei, welche ihn ebenso sehr wie den Jüngling und das Kind beim Begehen einer bösen Handlung ergreifen und verfolgen. Das Problem muß also doch wohl noch tiefer liegen, und wir

hoffen zu zeigen, wie gerade die von Kant begründete und erst von Schopenhauer zu Ende gedachte Philosophie, und sie allein, uns den Schlüssel zur Lösung dieses schwersten aller philosophischen Probleme darbietet.

3. Die Willensfreiheit im Lichte der kantisch-schopenhauerschen Philosophie.

Nach der von Kant begründeten, durch Schopenhauer von unrichtigen Beimischungen gereinigten und zur Vollendung gebrachten philosophischen Weltanschauung sind drei Grundelemente der uns umgebenden Außenwelt, nämlich der unendliche Raum, in welchem alles vorhanden ist, die unendliche Zeit, an welcher alles verläuft, und die Kausalität, welche alle Veränderungen in der Welt als Ursachen und Wirkungen miteinander verknüpft, nicht, wie wir von Haus aus vermöge der Naturbestimmung unseres Intellektes glauben, objektive, den Dingen an sich selbst zukommende Bestimmungen, sondern vielmehr, wie Kant unwidersprechlich bewiesen hat, subjektive, dem in jedem Einzelbewußtsein zur Erscheinung kommenden allgemeinen Weltbewußtsein anhaftende Anschauungsformen, und die unumgängliche Konsequenz dieser Lehre ist, daß die ganze Weltausbreitung in Raum und Zeit nur Erscheinung, nicht Ding an sich ist. Nur für ein Bewußtsein wie das unsere erscheint alles als ausgebreitet im Raum, verlaufend in der Zeit, geregelt durch die Kausalität, während die Dinge an sich, was sie auch immer sein mögen, jedenfalls raumlos, zeitlos und kausalitätslos sind.

Zu den Dingen an sich, welche in dem Weltganzen zur Erscheinung kommen, gehört auch unser eigenes Selbst. Wie alles andere in der Welt, erscheint auch dieses unser Selbst im Raume ausgebreitet als unser Leib, in der Zeit verlaufend als unser von Geburt und Tod begrenztes Leben, durch die Kausalität geregelt als die ganze Reihe der unser Leben ausfüllenden Handlungen. Aber dies alles gilt von uns nur, sofern wir Erscheinungen sind; nur als Erscheinung sind wir räumlich und zeitlich begrenzt, nur als Erscheinungen dem unerbittlichen Gesetze der Kausalität unterworfen; als Ding an sich sind wir raumlos, nicht auf einen bestimmten Raum einge-

schränkt und insofern, bildlich gesprochen (wenn wir anders das Unvorstellbare uns vorstellen wollen), allgegenwärtig, ebenso zweitens zeitlos, ohne Anfang und Ende, also, wiederum bildlich gesprochen, unentstanden und unvergänglich, drittens, endlich kausalitätslos, dem Zwange der Kausalität nicht unterworfen und somit frei. Als Erscheinungen sind wir mit unserm Ich auf einen bestimmten Raum beschränkt, folglich egoistisch, folglich sündig, denn im Grunde entspringt alles, was man Sünde nennt, aus dem Egoismus, sind wir auf eine bestimmte Spanne Zeit angewiesen, vor welcher wir nicht waren und nach welcher wir nicht sein werden, als Erscheinungen endlich unterliegen alle Lebensäußerungen dem Zwange der Kausalität, sind somit notwendig durch ihre Ursachen bedingt und unfrei. Im Gegensatze zu dieser unserer egoistischen, sündigen, sterblichen und unfreien Erscheinung sind wir als Ding an sich raumlos, folglich sündlos, zeitlos, folglich unsterblich, kausalitätlos, folglich frei, und diese sündlose, unsterbliche und freie Seite unseres Wesens ist im Grunde dasjenige, was man von jeher als Gott gesucht und (nach Abstreifung vieler Schalen und Schlacken) schließlich auch gefunden hat. Gott ist nicht ein dem Menschen als ein anderes fremdes gegenüberstehendes Wesen, Gott ist unsere eigene, ansichseiende Natur, von welcher wir in die Erscheinung abgeirrt sind, und zu welcher wir auf dem Wege der Moralität zurückstreben; denn das Sittengesetz, der kategorische Imperativ, ist, wie Kant sagt, das Gesetz, welches der Mensch als Ding an sich dem Menschen als Erscheinung, er hätte auch sagen können, welches der Mensch als Gott dem Menschen als Menschen gibt.

4. Der empirische und der intelligible Charakter.

Kant und im völligen Einklang mit ihm Schopenhauer unterscheidet am Menschen den empirischen Charakter, welcher den Gesetzen des Raumes, der Zeit und der Kausalität unterworfen, somit, wie wir gezeigt haben, egoistisch, sterblich und unfrei ist, und den intelligiblen Charakter, welcher raumlos, mithin sündlos, zeitlos, mithin unsterblich, kausalitätlos,

mithin frei ist. Aber wie ist dieser unserer ansichseiender intelligibler Charakter zu denken? — Hier müssen wir einen Schritt über Kant und Schopenhauer hinaus-, oder besser gesagt, einen Schritt tiefer in ihr System hineingehen, als es von ihnen selbst schon geschehen ist, indem wir erklären, daß der intelligible Charakter noch gar kein Charakter ist. Entweder ein Wesen hat einen bestimmten Charakter, hat somit bestimmte Qualitäten, mögen es gute oder böse sein, dann muß es, dem Kausalitätsgesetze gemäß, nach diesen seinen Qualitäten handeln, ist somit nicht mehr frei; soll der intelligible Charakter, wie Kant und Schopenhauer wollen, frei sein, so kann er noch gar kein Charakter sein, kann noch gar keine Qualitäten, weder gute noch böse, an sich tragen und muß etwa so vorgestellt werden, wie Jacob Böhme sich die Gottheit vorstellt, nämlich als die bloße, ausgespannte Möglichkeit des Guten und des Bösen, welche an sich weder gut noch böse, sondern nur die Möglichkeit ist, sich für das eine oder andere frei zu entscheiden. Nach Jacob Böhme nämlich gliedert sich das Wesen der Gottheit in die sieben Quellgeister oder Qualitäten, welche er, Sinn und Unsinn zusammenmischend, bezeichnet als 1. die Härte, 2. das Fliehen, 3. die Angst, 4. das Feuer, 5. das Licht, 6. den Schall und 7. die Leiblichkeit. Von der ersten bis zur vierten Qualität erstreckt sich „das Reich des Grimmes und der Finsternis", gleichsam eine Hölle in Gott, von der vierten bis zur siebenten „Gott als das A und O" oder „das triumphierende Freudenreich Gottes". Die vierte Qualität, das Centrum Naturae, ist zwischen den Reichen der Finsternis und des Lichtes, des Zornes und der Liebe, des Bösen und des Guten, das „Scheideziel", „die Angel, da mag sich der Wille schwingen wohin er will", sei es rückwärts in die finstere Welt, sei es vorwärts in die Welt des Lichtes und der göttlichen Liebe, „er ist frei, und so steht dieses beides in seiner Wahl". „Denn ein jeder Mensch ist frei und ist wie ein eigener Gott, er mag sich in diesem Leben in Zorn oder in Licht verwandeln." „So der Mensch freien Willen hat, so ist Gott über ihn nicht allmächtig, daß er mit ihm tue, was er wolle. Der freie Wille ist aus keinem Anfange, auch aus keinem Grunde, in nichts gefasset oder durch etwas geformt. Er ist

sein selbsteigener Urgrund." „Darum ist die Seele Gottes eigenes Wesen." In diesen und anderen Stellen des *Philosophus Teutonicus* leuchtet (wie ich in meinem Jacob Böhme S. 34 fg. und in meiner biblisch-mittelalterlichen Philosophie S. 491 fg. nachgewiesen habe) aus einem Schwalle mißverstandener Vorstellungen ein tiefer und wahrer Gedanke hervor, durch welchen Jacob Böhme sein Zeitalter und die ihm folgenden weit überragt. Es ist der Gedanke, daß der Schwerpunkt von Gott in die Seele verlegt wird, daß erst diese vermöge ihrer Freiheit sich entscheidet für das Gute oder das Böse. Hingegen ist Gott nach Böhme nur der Inbegriff aller Möglichkeiten des Guten wie des Bösen, somit selbst aber noch weder gut noch böse, alle möglichen Qualitäten in sich befassend und eben daher selbst noch völlig qualitätlos, und so, als völlig qualitätlos, haben wir den intelligiblen Charakter uns vorzustellen. Er ist noch gar kein Charakter und wird zu einem solchen erst dadurch, daß er vermöge seiner Freiheit bestimmte Qualitäten, gute oder böse, ergreift und eben dadurch zum empirischen Charakter als einem wirklichen Charakter wird, dessen Qualitäten schon durch die Leiblichkeit als die bloße Ausbreitung der Seele, d. h. des sich bejahenden Willens, im Raume zum Ausdrucke kommen und durch alle Akte des Lebens nach dem Kausalitätsgesetze ihre notwendige Verwirklichung finden.

5. Das Zusammenbestehen der Freiheit und der Notwendigkeit.

Daß der Mensch als Erscheinung der Kausalität unterworfen und somit unfrei, hingegen als Ding an sich kausalitätlos und somit frei ist, dieses ist eine unabweisbare Konsequenz der kantisch-schopenhauerschen Grundlehre, und da diese Grundlehre auf festen und unerschütterlichen Beweisen beruht, so muß auch jene Konsequenz von jedem, der für Beweise empfänglich und zu folgerichtigem Denken fähig ist, angenommen werden. Wie aber der scheinbare Widerspruch zu heben sei, wie der Mensch in seinen Handlungen zugleich unfrei und doch frei sei, das ist eine nicht leicht zu beantwortende Frage. Schon Platon hat sich mit ihr beschäftigt, wenn er, nach seiner

Gewohnheit in einem Mythus, in dem großen und herrlichen, das zehnte Buch der Republik krönenden Mythus schildert (das Nähere in meiner Phil. d. Griechen S. 304 fg.), wie die Seelen vor ihrer Geburt sich um den Thron der Ananke, der Göttin der Notwendigkeit, scharen, wie vor ihnen Lebensläufe ausgebreitet werden zu freier Wahl, und ein Prophet zu ihnen redet: „so spricht der Ananke Tochter, die jungfräuliche Lachesis: eintaglebige Seelen! Wiederum ist der Anfang eines neuen, mit Tod endenden Umlaufes für das sterbliche Geschlecht. Nicht euch wird der Dämon erlosen, sondern ihr werdet den Dämon erwählen. Wer als erster das Los zieht, der wählt als erster einen Lebenslauf, dem er mit Notwendigkeit verbunden bleiben wird (*αἱρείσθω βίον, ᾧ συνέσται ἐξ ἀνάγκης*). Die Tugend aber ist frei, und je nachdem ein jeder sie ehrt oder verachtet, wird er mehr oder weniger von ihr haben. Die Schuld ist an dem, der gewählt hat, die Gottheit ist ohne Schuld (*αἰτία ἑλομένου, θεὸς ἀναίτιος*)!" In dem Sinne dieser platonischen Theorie, welche man als Prädeterminismus zu bezeichnen pflegt, ist auch öfter das von Kant gelehrte Zusammenbestehen der empirischen Notwendigkeit mit der intelligiblen Freiheit verstanden worden; so namentlich von Schelling in seiner Schrift „Über das Wesen der menschlichen Freiheit", in welcher er sich die kantische Lehre aneignet und ihr entsprechend dem intelligiblen Charakter Freiheit, dem empirischen Charakter Notwendigkeit beimißt. Als empirischer, sich schon in der ganzen Korporisation ausdrückender Charakter ist der Mensch unfrei, hier gilt der Determinismus. Aber dieser ganze empirische Charakter ist die freie Wahl unseres vorzeitlichen intelligiblen Charakters, welcher als Ding an sich kausalitätlos und somit frei war (vergl. darüber meine im Druck befindliche Geschichte der Neueren Philosophie S. 336 fg.). — Diese Theorie des Prädeterminismus würde richtig sein, wenn der Mensch nur vor seiner Geburt Ding an sich, nach der Geburt aber nicht mehr Ding an sich, sondern nur noch Erscheinung wäre. So gewiß aber wir auch jetzt noch und in jedem Augenblicke unseres Lebens einerseits Erscheinung, andererseits Ding an sich sind und bleiben, so gewiß

muß auch die dem Ding an sich eigene intelligible Freiheit, oder vielmehr die Möglichkeit, diese Freiheit zu gebrauchen, uns durch das ganze Leben bei jeder unserer Handlungen begleiten. Und diese Möglichkeit besteht darin, daß wir uns in jedem Augenblicke unseres Lebens lossagen können von dieser ganzen auf Egoismus gegründeten und durch Kausalität geregelten Weltordnung, lossagen können von der ganzen empirischen Realität und unserm empirischen, egoistischen Charakter, — und eine solche Lossagung von uns selbst und Zurückziehung auf unsere intelligible, an sich seiende, göttliche Wesenheit macht eben das Wesen der moralischen Handlung aus. Größer und schöner ist dieser Gedanke nie ausgesprochen worden als durch Jesum Christum, wenn er sagt: „Wer mir nachfolgen will, der verleugne, verneine sich selbst, *ἀπαρνησάσθω ἑαυτόν*“, und durch Arthur Schopenhauer in seiner Lehre von der Verneinung des Willens zum Leben. In einem beklagenswerten Irrtum befinden sich alle diejenigen, welche unter dieser Verneinung etwas Negatives verstehen. Was Schopenhauer fordert, das ist nicht Verneinung des Willens, denn dieser befaßt alles, das Menschliche und das Göttliche, die uns bekannte Welt und die uns weislich verschlossene, nur auf dem Wege des moralischen Handelns nach und nach erreichbare Überwelt. Die Verneinung fordert nur die Negation der empirischen, auf Egoismus gegründeten Weltordnung, ist aber ihrem Wesen nach durchaus positiv, denn alles, was man versteht unter reiner Gerechtigkeit, selbstloser Menschenliebe, Entsagung aller Art, Treue im Beruf, Hingabe bis zur Aufopferung der eigenen Persönlichkeit an eine große Lebensaufgabe, das alles nennt Schopenhauer in seiner redlichenSprache Verneinung des Willens zum Leben. Sie ist genau dasselbe, was der Apostel Paulus als die Wiedergeburt bezeichnet, und diese Wiedergeburt, diese Verneinung kann zwar ausnahmsweise auch als ein einmaliger Akt, als eine plötzliche Wendung auftreten, in der Regel aber wird sie sich durch das ganze Leben als ein Läuterungsprozeß hindurchziehen, bis dann endlich erfolgt, was die Bhagavadgītā (VI, 45) so schön ausdrückt:

„Durch mancherlei Geburt geläutert,
Geht endlich er den höchsten Gang.“

6. Der scheinbare Egoismus der moralischen Handlungen.

Man könnte einwenden und hat öfter eingewendet, daß der gute Mensch nur darum gut ist, weil Gerechtigkeit, Liebe und Entsagung ihm mehr Freude macht, größere Befriedigung gewährt als das Gegenteil, daß also auch das moralische Handeln im Grunde auf Egoismus beruhe. Dieser Einwendung begegnet unsere Theorie von dem nur scheinbaren Egoismus der moralischen Handlungen. Alle Moralität, im kleinsten wie im größten, beruht, wie gezeigt wurde, auf Selbstverleugnung, besteht in einer freien Lossagung von der Welt und ihren Gesetzen und nicht am wenigsten in einer Lossagung von uns selbst. Ein solcher Akt ist ebenso wie die Freiheit des Willens, welche in ihm zutage tritt, auf dem Standpunkte der empirischen Naturordnung unbegreiflich, muß aber, um als ein Glied dieser empirischen Naturordnung sich einreihen zu können, dem allgemeinen Schema des durch die Kausalität geregelten empirischen Handelns sich einfügen, welches dann in folgender absonderlicher Weise geschieht. Dieses Schema verlangt, daß jede Handlung, mithin auch die moralische, auftritt als eine Wirkung, welche als solche mit Notwendigkeit erfolgt aus ihrer Ursache, deren beide Faktoren, wie schon oben gezeigt, subjektiverseits ein bestimmter Charakter, objektiverseits die an ihn herantretenden Motive sind. Der Charakter ist allemal ein Ich, welches sich von allem Übrigen als einem Nicht-Ich unterscheidet, und das Bewußtsein dieser Verschiedenheit unseres Ichs von allem, was nicht unser Ich ist, heißt Egoismus; der Charakter ist also allemal ein Egoismus. Die Motive, welche ihn in Aktion setzen, sind allemal Schmerz und Lust, denn nur diese können uns veranlassen, unsern Zustand zu verändern. Schmerz und Lust aber können uns zum Handeln nur bestimmen, sofern sie von uns empfunden werden, dieses aber wiederum nur, sofern sie unsere Persönlichkeit oder was als Familie, Besitz usw. dieser Persönlichkeit anhängt, somit direkt oder indirekt unser eigenes Selbst betreffen. Ein Egoismus als Charakter und die Empfindung von Schmerz und Lust als Motive bringen als Ursachen die Handlung als ihre Wirkung mit Notwendigkeit hervor. Dies ist das allgemeine Schema alles

menschlichen Handelns, und diesem Schema müssen sich auch die moralischen Handlungen fügen. Dieses geschieht aber in einer Weise, welche sie von den wirklich egoistischen Handlungen auf den ersten Blick unterscheiden. Denn der moralische Egoismus ist ein solcher, welcher das Ich-Bewußtsein nicht mehr auf die eigene Person beschränkt, sondern ausdehnt auf Familie, Freunde, Landsgenossen, Mitmenschen, Tiere und schließlich auf alle Erscheinungen des Universums. Und dementsprechend ist es nicht mehr der selbstempfundene Schmerz, sondern das Leiden aller Mitmenschen, aller Mitgeschöpfe, welches als Mitleid zum Motiv des moralischen Handelns wird. Aus dem Mitleide lassen sich Gerechtigkeit, Liebe und Entsagung ableiten; das Mitleid ist das empirische Schema, in welches die auf der unbegreiflichen Freiheit des Willens beruhenden und daher ihrem wahren Wesen nach unbegreiflich bleibenden Handlungen der Verneinung sich kleiden.

Kiel, im Mai 1916.

Paul Deussen.

ZUR WILLENSFREIHEIT.

Von RUDOLF KLEE (Eibenstock i. Sa.).

Die Lehre von der Freiheit des Willens, wie sie Paul Deussen auf Grund von Schopenhauers Philosophie aufgestellt und in der Einladungsschrift zur Dresdner Schopenhauerversammlung noch einmal übersichtlich susammengefaßt hat, scheint einige Schwierigkeiten zu enthalten, die das Verhältnis von intelligibler Freiheit und empirischer Notwendigkeit betreffen. Sie lassen sich in aller Kürze folgendermaßen formulieren.

1. Wir können nicht sagen, daß wir „in jedem Augenblick" einerseits Ding an sich, andererseits Erscheinung seien, denn der Satz „wir sind Ding an sich" duldet gar keine Zeitbestimmung, und alles, was in einem Augenblick vorhanden ist, gehört als solches zur zeitlichen Erscheinung. Auch wenn man den Augenblick als zeitlos ansehen wollte, weil er dauerlos ist, so wäre doch zu bedenken, daß jede, also auch die angeblich

freie Handlung in einer ganzen Reihenfolge von Augenblicken stattfindet und sich dadurch als Erscheinung erweist.

2. Mit welchem Rechte darf von einem Übergehen oder Heraustreten aus dem Reich der Notwendigkeit in das Reich der Freiheit gesprochen werden? Die Begriffe „übergehen, heraustreten, sich zurückziehen" oder alles, was man dafür setzen kann, beziehen sich auf zeitliche Vorgänge, bleiben also ganz auf der Erscheinungsseite der Welt.

3. Es scheint unmöglich, aus der metaphysischen Freiheit auf die Verantwortlichkeit des einzelnen Menschen für seine Taten zu schließen, da in dem Satze „ich bin Ding an sich" das Subjekt „ich" nicht das Subjekt der empirischen Handlung, sondern das über die Vielheit erhabene metaphysische Wesen bezeichnet.

ZUR „FREIHEIT DES WILLENS."

Von F. MOCKRAUER.[1])

Aus den Ausführungen Geheimrat Deussens über die Freiheit des Willens, die der Einladung zur 5. Generalversammlung in Dresden beigegeben sind, lassen sich einige Punkte als geeignet zur Diskussion herausgreifen.

Die Auffassung, Schopenhauer habe das Bewußtsein der Freiheit als eine Täuschung hingestellt, kann uneingeschränkt nicht aufrecht erhalten werden. Vielmehr liegt nach Schopenhauer eine Täuschung lediglich in dem sich uns aufdrängenden Gefühl einer empirischen Freiheit des Willens, d. h. einer Unabhängigkeit des Eintritts der Handlungen von Motiven. Dies nennt er den „Schein einer empirischen Freiheit" (W. a. W. u. V. I § 55, 3. Absatz am Anfang). Dagegen bildet es den Grundgedanken der Darlegungen Schopenhauers, daß der Wille als Ding an sich völlig frei sei, was sich ausdrücke in dem Gefühl, welchem folgend „jeder Roheste die völlige Freiheit in den einzelnen Handlungen aufs heftigste verteidigt." „So ist auch jede einzelne Tat dem freien Willen zuzuschreiben

[1]) Diskussionsrede auf der 5. Generalversammlung der Schopenhauergesellschaft zu Dresden, Pfingsten 1916.



und kündigt sich auch dem Bewußtsein als solche an." Auf diese Weise gelangt Schopenhauer zur „transzendentalen Freiheit", die allein dem Willen beizulegen ist (W. a. W. u. V. I, § 55, 1. und 3. Absatz). Liegt hier ein Irrtum nur in der Deussenschen Auffassung von Schopenhauers Darstellung, so ist Schopenhauer seinerseits nicht frei von Unklarheiten und Widersprüchen. Besonders zu beachten ist, daß wir in seiner Philosophie einem doppelten Begriff der „Unfreiheit" begegnen, einmal der Unfreiheit als der Notwendigkeit, welche die Erscheinungen und so auch menschliche Handlungen, ja den ganzen Menschen selbst nach dem Kausalitätsgesetz beherrscht, sodann der Unfreiheit als der Abhängigkeit des empirischen Charakters und seiner Äußerungen vom intelligiblen Charakter. Wiewohl an sich gegen die gemeinsame Bezeichnung zweier in dem Punkte, auf den es hier ankommt, übereinstimmender, sonst aber ganz verschiedener Dinge nichts Wesentliches einzuwenden wäre, liegt doch die Gefahr sehr nahe, daß auch einer Verwechslung oder Vermischung der Gedanken und damit einer Verdunkelung des Gegenstandes Vorschub geleistet wird, und Schopenhauer ist dieser Gefahr nicht immer entgangen. Die Unfreiheit als Abhängigkeit der Person vom Ding an sich wird z. B. besprochen in der Preisschrift über „die Freiheit des Willens" in dem Kapitel „der Wille vor dem Bewußtsein anderer Dinge" gegen Ende; es heißt da, daß „jede Existentia eine Essentia voraussetzt", d. h. „jedes Seiende muß eben auch Etwas sein, ein bestimmtes Wesen haben." „Die" (scil. empirische) „Willensfreiheit bedeutet eine Existentia ohne Essentia, welches heißt, daß etwas sei und dabei doch Nichts sei, welches wiederum heißt, nicht sei, also ein Widerspruch ist." Zu der oben behaupteten Vermischung der Begriffe führt der Sinn, in dem Schopenhauer in der Freiheitslehre den Begriff der „Notwendigkeit" verwendet. „Notwendig" ist für ihn nicht bloß das Erfolgen einer Handlung aus Anlaß ihres Motivs, sondern er nimmt auch, bei gegebenem Motiv, die Abhängigkeit des Charakters der Handlung vom intelligiblen Charakter in den Begriff dieser Notwendigkeit hinein, ja er beruft sich auf Vorgänger, bei denen ganz entschieden unter

der Notwendigkeit, deren Zwang alle Handlungen sich fügen, die Beherrschung aller einzelnen Handlungen der Person durch ihren intelligiblen Charakter verstanden wird, z. B. auf Platons bekannten Mythus und Goethes Strophe „Wie an dem Tag, der dich der Welt verliehen" usw. Nicht bloß die Gefahr der Trübung des Problems, sondern harte Widersprüche und bedenkliche Schwierigkeiten weisen diejenigen Teile der Schopenhauerschen Philosophie auf, in denen der Charakter des Menschen einem Läuterungsprozeß unterworfen und zu dessen Bewirkung ein Eingreifen der Freiheit in unsere Erscheinungswelt behauptet wird. Die historische Betrachtung lehrt, daß Schopenhauer, ausgehend vom Kantischen Freiheitsbegriff, in seinen Erstlingsmanuskripten (Deussensche Ausgabe Bd. XI) und der I. Auflage der W. a. W. u. V. weit mehr zu diesen metaphysischen Spekulationen neigte, als in den späteren Werken und Auflagen; er fühlte später selbst und wurde namentlich durch Becker (vergl. dessen Briefwechsel mit Schopenhauer) darauf aufmerksam gemacht, daß die moralische Läuterung mit der von ihm behaupteten Konstanz des Charakters und das Eingreifen der Freiheit in die Erscheinungswelt mit der Unverbrüchlichkeit des Kausalitätsgesetzes in Widerspruch stehen. Bereits in seinem zweiten Briefe vom 12. August 1844 eröffnet Becker eine sich sehr lehrreich gestaltende Diskussion über diese „Dubia", und Schopenhauer sucht in der Hauptsache sich dadurch zu rechtfertigen, daß er die moralische Läuterung des Charakters nicht als eine Veränderung desselben, sondern als ein Aufgeben des ganzen Willens, und das Eingreifen der Freiheit nicht als eine Unterbrechung des Kausalitätsgesetzes hinstellt, wobei er vermöge der Abhängigkeit des empirischen vom intelligiblen Charakter, also der Unfreiheit des ersteren, jene Läuterung auf die Freiheit des letzteren zurückführt. Es erhebt sich aber die Frage, ob und inwieweit wir das Recht haben, mit irgend einer Gruppe von Handlungen die Entfaltung eines empirischen Charakters zu begrenzen und jeder diesen Kreis überschreitenden Handlung eine Veränderung oder Aufhebung des empirischen Charakters, oder gar einen transzendentalen, also zeitlosen Akt im Bereich des Intelligiblen unterzulegen. Ohne

leugnen zu wollen, daß alle Vorgänge, also auch alle menschlichen Handlungen und die Veränderungen der ganzen Person, aufzufassen sind als Erscheinungen dessen, was sie an sich sind, halten wir es für unvereinbar mit der dem Schopenhauerschen System als Basis dienenden transzendentalen Erkenntnislehre, wenn zwischen irgend einem Vorgang der Erscheinungswelt, mag er eine einzelne Handlung oder die ganze Person betreffen, und dem Ding an sich eine besondere Beziehung hergestellt wird, welche das letztere in die Formen der empirischen Betrachtung wieder hineinzieht. Es ist ebensowohl möglich, das Ganze der Erscheinung der Menschheit auf dieser Erde samt der Zeit und dem Raum, worin es sich darstellt, als einen großen Charakter zu fassen, hinter dem ein transzendentaler Willensakt steht, und nun Völker, Individuen, ihre Charaktere, ihre Wandlungen und Handlungen nur als Manifestationen des großen Menschheitscharakters aus diesem abzuleiten, — wie es möglich ist, jede Phase im Leben eines Einzelnen als Erscheinung eines transzendentalen Aktes hinzustellen. Aber beides ist nur möglich auf Grund einer anfechtbaren Beziehung transzendentaler, zeitloser, also allen Erscheinungen, großen und kleinen, gleich fern und gleich nah stehender Willensakte zu empirischen Willensakten. Der Begriff des transzendentalen Willensaktes dürfte mit großer Vorsicht nur da zu verwenden sein, wo es sich darum handelt, den inneren Impuls aller Erscheinungen auf das Ding an sich zurückzuführen. Dagegen geraten wir in große Schwierigkeiten, wenn der „transzendentale Willensakt" nicht auf den inneren Impuls, sondern auf die Momentaneität oder Progressivität einer Erscheinung hinweist, also die Beziehung zur Zeitform als wesentliche Bestimmung in sich schließt. Es soll ferner nicht geleugnet werden, daß das Bewußtsein der Verantwortlichkeit sich nur dadurch erklären läßt, daß in ihm die transzendentale Freiheit zur Erscheinung kommt. Wie es aber möglich ist, daß die F r e i h e i t des Dinges an sich in der Andersartigkeit der moralischen, und nicht nur der moralischen, sondern aller mannigfaltigen und die verschiedensten Formen annehmenden Handlungen, ja wie überhaupt der Charakter des D i n g e s a n s i c h und insbesondere

die Verneinung in der Welt der Erscheinungen sich darstellen und also mit ihr verbinden, eine Einheit mit ihr eingehen kann, da doch der Wille, der die Erscheinung bejaht, den Willen, der sie verneint, ausschließt, also das Ding an sich, sofern es erscheint, sich, sofern es nicht erscheinen will, nicht in die Erscheinung hineinziehen kann — — — dieses Rätsel zu lösen, reichen die Darlegungen Schopenhauers und Deussens nicht aus. Sie bilden nicht das Ende und die Krönung aller Philosophie, aber ich bin fest davon überzeugt, daß wir auf ihrem, und nur auf ihrem Wege der Lösung in unendlicher Annäherung zustreben. Indessen dürfen wir die Nase nicht in die Bücher stecken, sondern müssen mit frischem Blick den Dingen selbst ins Auge sehen, dann werden wir die neuen Erkenntnisse, die wir so auf Schopenhauersche Weise selbständig gewannen, an Schopenhauer anknüpfen und über ihn hinausführen.

DISKUSSIONSBEMERKUNG

zu dem Vortrag von Dr. BÖTTGER über SCHOPENHAUERS STAATSAUFFASSUNG.

Von OTTMAR DITTRICH (Leipzig).

Für Schopenhauer war, wie der Vortragende mit Recht hervorhob, Napoleon der verkörperte egoistisch-individualistische vernichtende Wille und konnte ihm daher nicht als Ideal eines Staatsoberhauptes erscheinen. Trotzdem tritt Schopenhauer für den aufgeklärten Absolutismus als beste Staatsform ein. Wie reimt sich das zusammen, da Schopenhauer außerdem deutlich nach der Richtung geht, daß man den Staat als eine Art Gesamtpersönlichkeit aufzufassen habe? Ich meine, Schopenhauer hat das richtige Verhältnis von Individualismus, Universalismus und Personalismus bereits geahnt: daß, auf die Politik bezogen, Friedrich der Große die Synthese von Individualität und Universalität zur Persönlichkeit bedeute. Ist nämlich die Formel des Individualismus „Jeder für sich und keiner für

andre“, die des Universalismus „Einer für alle und alle für einen“ (aber doch so, daß der Eine, der Staat, die Selbständigkeit ‚aller‘ in ihm Lebenden aufsaugt), die Formel des Personalismus „Einer für alle und alle für einen, und jeder (Fürst wie Untertan) doch ganz er selbst,“ so sehen wir in der Tat in Friedrich dem Großen, der die Kritik des Einzelnen „niedriger hängen ließ“, die ideale Verkörperung der Staatspersönlichkeit in einer an der Spitze stehenden Einzelpersönlichkeit vor uns. [Nachträglich erlaube ich mir zu bemerken, daß ich mich in meinen „Neuen Reden an die deutsche Nation“, ausführlich über den Personalismus als Prinzip unserer deutschen Volksentwicklung geäußert habe.]

Referat über den Vortrag:

„INDISCHER GEIST IN DER DEUTSCHEN KUNST“

von Dr. Felix Gotthelf, Wien.

Gegen Ende des XVIII. Jahrhunderts begann jene geistige Bewegung, welche H. St. Chamberlain die „Indische Renaissance“ genannt hat. Man entdeckte die wundervollen, jahrtausendealten Literaturschätze Indiens wieder und erkannte ihre hohe Bedeutung für uns. Zunächst war es mehr der poetische Teil dieser Literatur, für den man sich begeisterte. Kein geringerer als Goethe inaugurierte diese ästhetische Periode der indischen Renaissance durch seine herrliche Legende „Der Gott und die Bajadere“ (1797), welche den bedeutungsvollen Mythos des Gottes Wischnu (Mahadeva) behandelt, der vom Himmel herabsteigt und als Mensch geboren wird, leidet und stirbt; eine Sage, die sich ähnlich im Götterkult vieler alter Völker findet und im Christentume ihre höchste Vergeistigung erfahren hat. Andere indische Göttersagen und Poesien wurden von Rückert, dem Grafen Schack und anderen in die deutsche Literatur eingeführt.

Den eigentlichen Kern und für uns wichtigsten Bestandteil der indischen Literatur bilden aber die philosophisch-religiösen Schriften des Veda und des Vedânta, des „alten und des neuen Testaments der Inder", wie sie Paul Deussen nennt, sowie die Schriften des Buddhismus. In den beinahe 3000 Jahre alten Schriften des Vedânta, von denen die Upanischaden und die Bhagavadgîtâ die bedeutendsten sind, ist eine Philosophie niedergelegt, die in ihren Hauptresultaten mit der Philosophie Platons und Kants übereinstimmt. Diese Philosophie ist aber zugleich eine Religion von höchster Verinnerlichung, die zum erstenmal eine moralische Bedeutung der Welt anerkennt, ein Glaubenswissen, das seinen Gott nicht draußen, in der täuschenden Welt der Erscheinung, sondern tief in dem untrüglichen Innern der sittlich geläuterten Menschenseele selbst sucht.

Diese Lehre vom „Atman" ist eine ewige Wahrheit, die in der Mystik aller Religionen wiederkehrt. Als diese Religion im VI. Jahrhundert vor Christo verknöchert und entartet war, rettete Buddha ihren moralischen Gehalt, erlöste das Volk von der durch Priesterherrschsucht geschaffenen grausamen Kastenordnung und gründete auf der Lehre vom Leiden und vom Mitleiden und auf der altindischen Lehre von der Seelenwanderung eine auf Sittlichkeit und Vernunft gegründete Volksreligion. Dadurch, daß Schopenhauer die Metaphysik des Vedânta und die Ethik des Buddhismus zu Grundlagen seiner Philosophie machte und ihre Übereinstimmung mit dem innersten Gehalt des Christentums nachwies, gewann dieser indische Geist eine tiefe Einwirkung auf die abendländische Kultur, und von hier an beginnt jene zweite Periode der indischen Renaissance, die besonders für unser deutsches Geistesleben von so weittragender Bedeutung geworden ist, daß man mit Richard Wagner von ihr geradezu eine Erneuerung unserer entartenden Kultur erwarten kann. Diese Wirkung zeigte sich zunächst darin, daß sie unsere Kunst wieder auf eine wahrhaft philosophische und religiöse Grundlage stellte. Das war aber nur möglich durch den der echten Mystik so tief verwandten Geist der deutschen Musik, die schon durch J. S. Bach und L. van Beet-

hoven ihre mystisch-religiöse Weihe empfangen hatte. So konnte sich auch die Kunst Richard Wagners mit dem indischen Geiste vermählen. Dieses letzte Problem des Tondramas hat Richard Wagner allerdings nur angedeutet, der Zukunft die Ausführung überlassend. Seinen dramatischen Entwurf „Die Sieger“, der einen buddhistischen Stoff behandelt, ließ er unausgeführt, weil er fühlte, daß dem Buddhismus die mystisch-metaphysische Tiefe fehlt, das mystisch-ekstatische Element, das für eine höher gesteigerte musikalisch-dramatische Darstellungsform erforderlich ist. Aber er vermählte diesen buddhistischen Geist mit dem christlichen und dem deutschen in seinem „Parsifal“. Erst nach dem Tode Wagners wurde uns Deutschen der tiefste Gehalt des Vedânta zugänglich durch die Übersetzung und philosophische Ergründung der Upanischaden durch Paul Deussen. Nun erst war es möglich, den Weg bis ans Ende zu verfolgen, den uns Richard Wagner gewiesen hat und den indischen Geist in seiner ganzen mystisch-metaphysischen Tiefe der deutschen Kunst zuzuführen. Diese Aufgabe haben u. A. in der Form des Sprechdramas Leopold von Schroeder (König Sundara), in der Form des Melodrams Karl Gjellerup und Gerhard Schjelderup (Die Opferfeuer) zu lösen gesucht, während der Vortragende in seinem Mysterium „Mahadeva“, welchem die Goethesche Ballade vom Gott und der Bajadere den Stoff gab, sich der von R. Wagner begründeten musikalisch-dramatischen Form bediente. — Goethe, Schopenhauer und Richard Wagner zeigen den Künstlern unserer Zeit das Ziel, den deutschen Geist rein-menschlichen Fühlens und Schauens mit dem indischen Geiste tiefen Erkennens und göttlichen Ahnens zu vermählen und dadurch die deutsche Kunst und Kultur vor der drohenden materialistischen Verflachung zu bewahren.

SCHOPENHAUER UND DAS PROBLEM EINER „GERMANISIERUNG DES CHRISTENTUMS".

Von CONSTANTIN GROSSMANN (Dresden).[1]

Während die Religion Indiens in ihrer ganzen klassischen Zeit, von rassefremden Einflüssen unberührt, eine durchaus bodenständige Entwicklung erlebt hat, sehen wir das auf semitischem Stamme erwachsene Christentum bald nach seiner Entstehung die Verbindung mit dem Mutterlande lösen und jene große Wanderung antreten, auf der es erst die Religion des griechisch-römischen Reiches, dann der Glaube des europäischen Nordens geworden ist.

Das erste für seine innere Ausprägung entscheidende Ereignis auf diesem Weltenwege war die Hellenisierung des Christentums, seine Anpassung an griechisches Denken und Fühlen. Infolge der Überlegenheit der philosophischen Kultur Griechenlands hat sich diese Wandelung so stürmisch vollzogen, daß auch für diesen Prozeß das bekannte „victi victoribus legem dederunt" die passende Formel ist. (Zugleich mit der Wendung ins Hellenische hat eine Durchdringung des Christentums mit den orientalischen Mysterienkulten stattgefunden, die das Leben der ausgehenden Antike beherrschten.)

Das zweite ganz große Ereignis der Kirchengeschichte ist die Annahme des also gewandelten (und vom römischen Altkatholizismus noch weiter umgebildeten) Christentums durch die Germanen. Hierbei sind umgekehrt die äußerlich Siegenden gemäß ihrer primitiveren Kultur fürs erste und auf lange Zeit in allem Geistigen den Unterliegenden hörig geworden; so sehr, daß bis heute das bekenntnismäßig geltende Christentum der germanischen Völker „eine hellenistische Antwort auf hellenistische Fragen" geblieben ist (Bonus). Mit anderen Worten: Eine jener Hellenisierung entsprechende, ins Zentrum dringende Germanisierung des Christentums hat sich nicht durchgesetzt. Nur auf der Peripherie des religiösen Lebens, in der

[1]) Der Vortrag selbst wird in der „Christl. Welt" erscheinen.

religiösen Kunst und im naiven Volksempfinden, also im Unbewußten, hat die Eigenart der germanischen Rasse sich ausgewirkt; nicht in der Sphäre der Begriffsbildung, im Dogma, in der Deckungszone von Religion und Metaphysik.

Die Beurteilung dieses Zustandes durch die zeitgenössischen religiösen Gruppen ist eine abweichende.

Gruppe 1 sind die Vertreter des Emanzipationsgedankens. Sie urteilen: Soll das Germanentum nicht in Irreligiosität verkommen, so muß es endlich die Kraft finden, in der seinen seelischen Voraussetzungen entsprechenden Weise dasselbe zu leisten, was die hellenische Welt einmal für sich geleistet hat; dann müssen wir das uns von außen als „Fremdreligion" überkommene Christentum unverzagt von allen unserem Geiste unerträglichen Elementen befreien und das unserem Wesen Assimilierbare aus der Eigentümlichkeit unseres religiösen Bewußtseins freischöpferisch gestalten. (So Chamberlain, Büttner, Landauer, Drews, Bonus[1]).)

Gruppe 2, die sog. Orthodoxen, finden den Zustand unserer Abhängigkeit von der graeco-italischen Kirchenlehre und den semitischen Voraussetzungen des Christentums (dagegen sich mit verschiedener Betonung die Angriffe der ersten Gruppe richten) durchaus normal. Die Behauptung der ewigen Unvereinbarkeit irgendwelcher Bestandteile des überlieferten Christentums mit dem germanischen Welt- und Selbstbewußtsein ist ihnen „eine von Nurdeutschen ausgeklügelte Schrulle". Alle unsere heutigen geistigen Schätze (so argumentieren sie) sind insofern Fremdkörper im germanischen Geiste, als dieser sie ursprünglich nicht gehabt hat;

---

[1]) Houston Stewart Chamberlain „Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts", „Arische Weltanschauung", „Wehr und Gegenwehr" (alle München bei Bruckmann); Hermann Büttner „Meister Eckeharts Schriften und Predigten", „Das Büchlein vom vollkommenen Leben, eine deutsche Theologie" (Jena bei Diederichs); Landauer „Meister E.'s mystische Schriften" (Berlin bei Schnabel); Arthur Drews „Die Religion als Selbstbewußtsein Gottes" (Jena bei Diederichs); Arthur Bonus „Zur religiösen Krisis": Bd. 1 „Zur Germanisierung des Christentums", Bd. 4 „Vom neuen Mythos, eine Prognose" (ebenda).



aber heute gehört das bekenntnismäßige Christentum ganz und gar zur Substanz der deutschen Gemüter[1]).

Gruppe 3, das liberale Christentum, ist in der Frage „Religion und Rasse“ bis jetzt ziemlich dicht bei der konservativen Kirchenansicht stehen geblieben; d. h. auch diese gegenüber dem geschichtlich Überlieferten sonst kritisch gestimmten Geister sehen in der Germanisierung des Christentums zumeist einen selbstverständlichen, sua sponte sich vollziehenden und im allgemeinen abgeschlossenen Prozeß und betrachten diesen Vorgang als eine mehr periphärische (den Formenleib, nicht die Seele der Religion betreffende) Angelegenheit. (Eine Nötigung, Wesentliches auszuschalten und auf anderer Basis neu zu konzipieren, wird nicht empfunden.) Darum überwiegt in den Behandlungen unseres Problems durch die liberalen Theologen das Ästhetische (christliche Bildnerei, Musik und Dichtung) — und darum finden sie die vollendete Germanisierung des Christentums in der Reformation, in der von dem Gedanken der „germanischen Freiheit“ und der „germanischen Treue“ getragenen Frömmigkeit Luthers[2]).

Demgegenüber haben die zur ersten Gruppe gehörigen neuesten Herausgeber Meister Eckeharts und der „Theologia deutsch“ des Frankfurter Ungenannten darauf aufmerksam gemacht, daß in der sog. deutschen Mystik des 14.—15. Jahrhunderts sich eine (von Rom gewaltsam unterdrückte und in Vergessenheit gebrachte) Reformation vor der Reformation angesponnen hat, die, weiter als die allbekannte zielend, nichts Geringeres bedeutet, als den ersten genialen Versuch: auf dem Boden des Christentums eine dem germanischen Wesen vollauf entsprechende Religion zu schaffen.

---

[1]) So bezeichnend Anonymus in „Grenzboten“ 1904, 3. Quartal: „Die christliche Mystik und die Religion der Zukunft“. (Eine lesenswerte, jüngst erschienene, katholische Publikation über das Germanisierungsproblem ist O. Zimmermann, S. J. „Soll die Religion national sein?“, Freiburg bei Herder.)

[2]) So Jäger in dem Artikel „Germanisierung des Christentums“ in dem liberal-theologischen Handwörterbuche „Die Religion in Geschichte und Gegenwart“ (Tübingen bei Mohr).

Als charakteristische Hauptmerkmale dieser Metamorphose des überkommenen Christentums beobachtet Büttner:

1. Den Ersatz der theokratischen Frömmigkeit durch die theanthropische (theokratisch ist der „gegenständliche, jenseitige“ Gott des semitischen Theismus, die Religion „der Gottesfurcht und Gottesferne“ — theanthropisch das Bewußtsein der „fraglos gewissen Wesenseinigkeit“ von Gott und Mensch).

2. Die beginnende Ablösung der geschichtlichen durch die metaphysische Religionsauffassung (Kernpunkt: statt des „historischen Einmal der Entsendung eines Mittlers“ die Auffassung Christi als des zeitlosen Symboles der Vergottung).

Als geheime Unterströmung ist diese mystische Religion, mehr oder minder entwickelt und verbreitet, allezeit in germanischen Landen neben der offiziellen Kirchenlehre einhergegangen: von Johannes Scotus Erigena über Eckehart, Seuse, Tauler, Ruysbroeck, Angelus Silesius und Jacob Böhme bis Gerhard Tersteegen und weiter bis in unsere Tage, wo Meister Eckehart zu den gelesensten Büchern gehört, wo die Mystik mit Recht den Ruf einer „Geheimreligion der Gebildeten“ bekommen hat, und in ihrem geweihten Bezirke die Sehnsüchtigen aller Konfessionen und Weltanschauungsrichtungen (Katholiken, Protestanten und Monisten) auf der Suche nach einem belebenden Quell ihrer Frömmigkeit unversehens einander begegnen.

Das große Verdienst, die Wurzelung dieser Mystik in dem Rassebewußtsein des Germanen unwiderlegbar dargetan zu haben, gebührt H. St. Chamberlain; das noch größere, durch die Übersetzung und Analyse der altindischen Quellschriften diese Leistung überhaupt erst möglich gemacht zu haben, vor allen anderen Paul Deussen.

Erst wenn man mit Chamberlain das Problem der Germanisierung des Christentums zu einer Vergleichung der semitischen und indoeuropäischen Religion im allgemeinen erweitert, mit ihm

1. die geschichtliche Begründung der Frömmigkeit auf konkrete materielle Tatsachen (historisch bezeugte Theophanien),
2. die theistische Gottesvorstellung,
3. den der chronistischen Religionsauffassung entsprechenden Realismus, — dazu
4. die weltbejahende (optimistische) und hedonistische Haltung

als Tendenz aller semitischen Frömmigkeit; dagegen:

1. die Begründung der Religion auf unmittelbare innere Erfahrung (Verwunderung über die unsichtbare innere Welt),
2. die metaphysische Fassung der Gottesvorstellung (Antitheismus),
3. den der spekulativen, phantasiemäßigen Religionsauffassung entsprechenden Idealismus — und
4. die weltverneinende (pessimistische) und asketische Haltung

als durchgängigen Habitus der arischen Frömmigkeit erkennt, läßt sich mit Bestimmtheit sagen, was an den Religionsgebilden der einzelnen Glieder der großen indoeuropäischen Völkerfamilie das Rassemäßige ist: bei den Indern, den Hellenen, den Germanen. Aus dem Vergleiche ergibt sich ein Kanon arischer Frömmigkeit, als dessen Modifikationen die nationalen Besonderungen erscheinen; ein Kanon, für dessen richtige Aufstellung die Berücksichtigung der reinsten und konsequentesten arischen Bildung, d. h. Indiens, unerläßlich ist.

Weil er diese umfassende Voruntersuchung unterläßt, bleiben die (an sich zutreffenden) Ausführungen Büttners über die Mystik Eckeharts unvollständig und ohne rassenpsychologische Beweiskraft; weil er sofort zu einem Vergleiche des Hellenischen und Germanischen schreitet, kommt Bonus zu willkürlichen und schiefen Thesen über das Wesen der germanischen Frömmigkeit.

Auch wenn man (wie ich es tue und in meinem Vortrage besonders betont habe) den Ton der Chamberlainschen Kritik an der semitischen Religion bedauert, den Vorzügen der alt-

testamentlichen Frömmigkeit alles Verständnis entgegen bringt und die relative Berechtigung, ja Unentbehrlichkeit der angestammten realistischen Fragestellung vollauf anerkennt, braucht man sich dem Förderlichen der Chamberlainschen Methode für die Religionswissenschaft nicht zu verschließen.

Wie diese Entschränkung des herkömmlichen Verfahrens der Behandlung des Germanisierungsproblemes recht eigentlich erst das wissenschaftliche Fundament gibt, — die in diesem und jenem Stücke verblüffende Ähnlichkeit besonders der Mystik Eckeharts mit der ihm völlig unbekannten idealistischen Brahmavidyâ eines Yâjñavalkya und Çankara— die Entstehung dieser spezifisch-arischen Ketzerei auf dem Boden des halbsemitischen Christentums aus der schöpferischen Urkraft der Rassenseele mit Hilfe der blassen neuplatonischen Nachbilder indischer Weisheit (Plotin, Dionysios Areopagita) — zwangslos erklärt, — den stets erneuten mystischen Hang der Germanen, die unscharf so genannten „buddhistischen Strömungen" in dem Europa des 19. und 20. Jahrhunderts (Richard Wagner, theosophische Gesellschaft) und das durch die genauere Kenntnis der Upanischaden geweckte Verlangen nach einer „indischen Renaissance" (z. B. Chamberlain) aus der Mitbeteiligung des Rasseinstinktes tiefer verstehen läßt:

so werfen diese Feststellungen, worauf es uns hier besonders ankommt, auch ein helles Licht auf das unbewußte Walten der Rassenseele in der Philosophie des größten deutschen Denkers, Arthur Schopenhauer.

Was Chamberlain dem Frankfurter Philosophen zu verdanken hat, das verbirgt ihm leider, je länger je mehr, eine tiefgehende Temperamentsverschiedenheit. Schopenhauer ist von Haus aus Dyskoliker, Chamberlain Eukoliker. Darum repräsentiert Schopenhauer eine unter Germanen weniger oft begegnende vollkommene Annäherung an das indische Welt- und Selbstbewußtsein mit seinem stärkeren Hang zum Pessimismus, während bei Chamberlain die lebensfrohere Ader der Germanen charakteristisch in Erscheinung tritt; also daß

die beiden gleich gute Beispiele für die Differenzierungen der indoeuropäischen Geistesart abgeben. Auch durch seine erstaunliche Fähigkeit zu metaphysischem Denken mutet unser Philosoph mehr indisch als germanisch an.[1]).

Daß Schopenhauer, wenn man ihn in eine religionsgeschichtliche Bewegung einreihen will, als ein Prachtexemplar der arischen Umbildung des Christentums verstanden werden muß, läßt sich nach allem Gesagten dem Kenner seiner Werke in Kürze beweisen:

1. Er ist der große Erreger der freieren buddhistischen Strömung im Europäischen Geistesleben.
2. Von ihm stammt die Losung der indischen Renaissance (wenigstens hat er den schon von Friedrich Schlegel — „Über die Sprache und Weisheit der Inder" — ausgesprochenen Gedanken in die Menge getragen).
3. Er verherrlicht die weltverneinende, asketische, antitheistische Mystik als die folgerichtigste Ausprägung des Neuartigen und Ewigwertvollen am Christentum. (Weil es „indisches Blut im Leibe" hat, darum ist ihm das Christentum „vortrefflich und heilbringend".)
4. Er, der Idealist, sublimiert die Kirchenlehre vom Sündenfall in Adam und der Erlösung in Christus zum metaphysischen Jetzt und Ewig der Bejahung und Verneinung des Willens und verinnerlicht in radikaler Weise die Gottesvorstellung durch die Bestimmung des Gnadenaktes der Erlösung als das Werk unseres eigenen metaphysischen Wesens (vernichtet wird bloß der Theismus).

Wenn, wie vorauszusehen, nach diesem grauenvollen Kriege eine tiefpessimistische Stimmung sich der Zeitgenossen bemächtigt, und demzufolge die Werke Schopenhauers einen zweiten großen Triumph erleben, dann wird es Sache der

---

[1]) Vgl. die zutreffende Bemerkung Chamberlains: „Der Germane ist nicht Pessimist wie der Inder, er ist auch kein guter Kritiker; eigentlich denkt er, im Vergleich mit anderen Ariern, überhaupt wenig; seine Gaben treiben ihn zum Handeln und zum Empfinden" — usw. („Grundlagen" 530).

Theologen sein, nicht wieder blind gegen ihn zu eifern, sondern seine Lehre als eine echt germanische Erfassung ihres Christenglaubens zu erkennen, — Sache der Schopenhauergesellschaft, durch planmäßige Veröffentlichungen und Vorträge die an sich noch wertlose weltschmerzliche Stimmung der Vielen und alle oberflächliche Beschäftigung mit Schopenhauerscher Philosophie zu einer wirklichen Erfassung seiner im besten Sinne religiösen Weltanschauung zu vertiefen und so den Ruhm und Segen des Meisters zu mehren!

III.

VERZEICHNIS DER MITGLIEDER.

VERZEICHNIS DER MITGLIEDER.

Die mit * Bezeichneten sind Mitglieder auf Lebenszeit.

A.

***Aberer** Peter, Dr. jur., Rechtsanwalt am Oberlandesgericht Cöln a. Rh., Worringerstr. 7/9.

van Aken Ludwig, Dr., Wiesbaden.

Alexander B., Professor Dr., Budapest IV, Franzjosefsquai 27.

Anesaki Masahar, Professor an der Kaiserl. Universität zu Tokyo, Koishikawa Sasugaya 78.

***Antal** Illès, Dr. med., Arzt, Budapest VII, Thököly ùt 39.

Apel Max, Dr., Dozent der Freien Hochschule, Neu-Zittau b. Berlin.

***Arnhold** Georg, Geh. Kommerzienrat, Dresden, Gellertstr. 1.

Askenasy Alexander, Ingenieur, Frankfurt a. M., Bockenheimer Anlage 3.

Auerbach Arthur, Berlin W. 30, Heilbronnerstr. 3.

Auerbach Mathias, Dr., Amtsgerichtsrat, Frankfurt a. M., Baustr. 12.

B.

***Bacher,** Dr., Rechtsanwalt, Amtsrichter a. D., Stuttgart, Paulinenstraße 32.

Badstübner, Dr., Landgerichtsrat in Stettin, Neuwestend, G. Freytag-Weg 2.

Baer Simon Leopold, in Firma Jos. Baer & Co., Frankfurt, Hochstr. 6.

Bagier Guido, Dr., Düsseldorf, Moltkestr. 10.

Bahr Hermann, Schriftsteller, Salzburg, Arenbergschloß.

Bähr, Fräulein C. A., Dresden, Chemnitzer Straße 13.

Balg, Frau Dr., Düsseldorf-Oberkassel, Düsseldorfer Str. 21.

Baltischwiler Anna, Frl. Dr., Ärztin, Zürich, Samariterstr. 15.

Ban Rudolf G., Dr., Sekretär im Ministerium für Kultus und Unterricht, Wien I, Führichgasse 8.

***Bardey** Otto, Schriftsteller, z. Zt. Brandenburg a. H., Hauptstr. 19II.

Barthel Ernst, Dr. phil., Schiltigheim bei Straßburg, Gartengasse 6.

Barthelt Kurt, Lehrer, Lippe bei Ludan, Provinz Posen.

v. Bartok Georg, Dr., Privatdozent, Kolozsvár (Ungarn), Bocskay-Sér 1.

Bayer Josef, Bureau-Beamter, Berlin-Tempelhof, Werderstr. 22.

***Bazardjian** Raphael, Padova, post. rest., Italien.

***Beit v. Speyer** E., Kgl. Kommerzienrat, Frankfurt a. M., Taunus-Anlage 11.

Bellenbaum Walther, Bankbeamter, Mühlheim (Ruhr), Broich, Mühlenstraße 4.

Belzer, Dr. med., Arzt, Baden-Baden.

Benda Elimar, Dr. jur., Marburg i. Hessen, Moltkestr. 15, pr. adr. w. d. Kriegszeit: Frau Dr. E. **Benda,** Gotha, Bergallee 5.

Benisch Darlang Eugenie, k. k. Kommerzialratswitwe, Wien 17/2, Dornbacherstr. 51.

Benser Hermann, Pfarrer, Gotha, Gartenstr. 12.

Bentler Anton, Prokurist, Bremen, Cellerstr. 30.

Berg Fritz, Dr., Rechtsanwalt, Frankfurt a. M., Ulmenstr. 8.

Bergdolt Leo Friedr., Rentier, München NW., Lipprunstr. 75.

Bertz Eduard, Schriftsteller, Potsdam, Waisenstr. 27.

*__Berve__ Emil, Kgl. Kommerzienrat, Breslau, Kaiser-Wilhelmstr. 100/102.

Beste Johannes, D., Superintendent und Pastor Primarius, Schöppenstedt (Herzogtum Braunschweig).

Beyer Max, Justizrat, Berlin O. 27, Jannowitz-Brücke 1.

von Bezeredj Stefan, Kgl. Ungar. Obergespan a. D., Kàm, Comitat: Vas, Ungarn.

Biach Rudolf, Dr. Wien IV, Mayerhofgasse 20.

Bibliothek des Kgl. Gymnasiums Kiel.

*__Bibliothek__, K. K., der Universität Wien I.

Bielefeldt Arno, Ingenieur, Zoppot (Westpreußen), Markt 3.

Bielschowsky Fritz, Erfurt, Reichartstr. 10.

Biema, Frl. Carry van, Malerin, Hannover, Körnerstr. 22.

Bilharz Alfons, Dr., Geh. Sanitätsrat, Sigmaringen.

Billinger Otto, Dr. med., Arzt, München, Herrenstr. 94.

Blass, Fräulein Margarete, Dr. phil., Heidelberg, Graimbergweg 8.

Bleicher, Fräulein Erika, Frankfurt a. M., Mauerweg 18.

Blumann S., Diplom-Ingenieur, Architekt, Berlin-Halensee, Joachim-Friedrich-Straße 20.

Bodlaender Franz, Breslau V, Höfchenstr. 19.

Boettger Richard, Dr. phil., Dozent an der Gehe-Stiftung, Dresden-Klotzsche, Querallee 20.

Bogeng G. A. E., Dr. jur., Berlin-Wilmersdorf, Kaiser-Allee 168.

Böhlau al Raschid Bey Helene, München, Seestraße 3c.

Böhmer Philipp, cand. rer. min. Seminaroberlehrer, Nossen, Kgr. Sachsen, Neues Eichamt.

Boller Alfred, k. k. Landesgerichtsrat a. D., Wien I, Weihburggasse 15.

Bondi Felix, Justizrat, Dresden, Comeniusstr. 33.

*__Böninger__ Curt, Dr., Fabrikbesitzer, Duisburg, Feldstr. 26.

Bönke Hermann, Professor Dr., Berlin-Reinikendorf, Residenzstr. 28.

Borch Rudolf, Wolfenbüttel, Stobenstr. 14.

Boschheidgen Hermann, Dr., Amtsgerichtsrat, Niep bei Mörs.

Boessneck Paul, Dr. phil., Leipzig, Schwägrichenstr. 1.

Brahn Benno, Dr., Berlin W. 30, Bambergerstr. 29.

Braitmaier Heinrich, Dr. med., Kiel, Holtenauerstr. 121.

Brauch Karl, mag. pharm., Bozen (Tirol), Kornplatz 1.

*__Braunfels__ Otto, Geh. Kommerzienrat, Frankfurt a. M., Große Gallusstraße 18.

Brauser Eduard, Dresden-A., Fürstenstr. 57.

Breest Ernst, Violin-Virtuose, Leutnant, Berlin-Lichterfelde, Unter den Eichen 94, z. Zt. Pfarrer Breest, Berlin S. 42, Oranienstr. 134.

Brennecke, Dr., Geh. Sanitätsrat, Magdeburg, Bahnhofstr. 24.

Bresch Richard, Blasewitz, Tolkewitzerstr. 20.

Bretschneider, Frau Clara, Roma, via Condotti 85.

Brockdorff Baron Cay von, Professor Dr., Sophienlust bei Ascheberg (Holstein).

***Brockhaus** F. A., Leipzig.

Brocks, Dr., Geheimer Regierungsrat und Provinzialschulrat, Kiel.

Bruck Robert, Professor Dr., Dresden, Schnorrstr. 88.

***von Brüning** W., Dr., Kgl. Preußischer Landrat, Stolp (Pommern).

***Buchrucker** Leonh., Dr. phil., Diplom-Bergingenieur und Bergdirektor in Brád (Siebenbürgen).

Buffich, Mühlenbesitzer, Grunower Mühle bei Topper, Neumark.

Bujard H., Pfarrer, Mannheim.

Bülow, Frau Elsa von, Arnshaugh b. Neustadt a. d. Orla.

Burghardt W., Syndikus a. D., Hamburg, Hasselbrookstr. 81.

Bursche, Prediger, Nordhausen a. H., Riemannstr. 9.

Busch H., Professor, Hannover, Feldstr. 11.

Büttner Paul, Komponist, Dresden, Reitbahnstr. 28.

C.

***Carly** C. V. E., Fortifikationskassierer, Festung Boden (Schweden).

***Carus** Paul, Dr. phil., Editor of The Monist and The Open Court, La Salle, Illinois, U. S. America.

***Casati**, Conte Alessandro, Milano, via Soncino 2.

Cherouny Arthur E., Direktor, Brooklyn N. Y., U. S. A., 1540 — 48th Street.

Cherouny Henry W., Brooklyn U. S. A., 1438 — 51th Street, Business Adresse: New York, 17—27 Vandewater St.

Chrambach, Kaiserl. Türkischer Konsul, Dresden, Liebigstr. 7.

Chrambach, Frau Elsbeth, Dresden-A, Liebigstr. 7.

Ciamician Giacomo, professore, Senatore del Regno, Bologna, R. Università.

Coblenz Felix, Dr., Bielefeld, Augustastr. 3a.

Cohn Georg, Ingenieur, Rio de Janeiro, Rua 28 de Setembro 50 — Muda da Tijuca.

***Costa** Alessandro, professore, Mompeo, Poggio Mirteto, Prov. Perugia.

Cress, Kgl. Baurat, Dresden N., Bautznerstr. 12.

***Croon**, Fräul. Frida, Aachen, Annastr. 56.

Croon-Mayer, Frau Emma, Aachen, Annastr. 56.

Cuboni Giuseppe, professore di botanica all' Università di Roma, via Torino 131.

Culp, Frau Ida, geb. Gotthelf, Godesberg, Kronprinzenstr. 52.

Cuza A. C., Professor der Universität Jassy (Rumänien), Jassy, Strada Codzescu 1.

D.

Daffner Hugo, Dr., Berlin W., Kurfürstendamm 37.

Damm Bernhard, Stendal, Schadewachten 43.

Damm K. v., Justizrat, Rechtsanwalt am Kammergericht, Berlin-Schöneberg, Kaiser Friedrich-Str. 3. †

Dannreuther Gustav, New York City 640 Riverside Drive, Summer address until 1. Oct. The Pines-See, Mass.

Darmstaedter L., Prof. Dr., Berlin W., Landgrafenstr. 18a.

Debüser, Fräulein Tini, Düsseldorf, Königsallee.

De Lorenzo Giuseppe, Professore, R. Università, Napoli, Senatore del Regno, Santa Lucia 163.

***Deussen** Paul, Dr. phil., Geheimer Regierungsrat, Professor der Universität Kiel, Beselerallee 39.

Deussen Werner, Hüttendirektor, Godesberg. Plittersdorferstr. 113. †

Deussen, Frau Anna, Godesberg, Plittersdorferstr. 113.

Deussen Wilhelm Gerhard, Ingenieur, Prokurist, Charlottenburg, Kaiserdamm 103.

Deutelmoser, Frau Dr. Meta, Weißer-Hirsch b. Dresden, Rochwitzerstr. 8.

Diesterweg, Frau Helene, Frankfurt a. M., Hühnerweg 20.

Dietrich-Helfenberg Karl, Direktor Dr., Dresden.

Dittrich Otmar, Professor, Dr., Leipzig-Gautsch, Oststraße 28.

Dostal, Frau Sofie, Jena, Herderstr. 17.

Dresler, Frau Dr. Ella, Osnabrück, Arndtstr. 33 pt., z. Zt. München, Barerstr. 32 II.

Dressel Hans, Dr. phil., Sonneberg (S.-M.).

Drovs, Kgl. Forstmeister, Wippra (Südharz).

E.

Ebel Wilhelm, Professor, Charlottenburg, Königsweg 9.

Ebrard F., Professor Dr., Geheimer Konsistorialrat, i. N. der Stadtbibliothek, Frankfurt a. M.

Eddelbüttel Louis, Godefroystr. 8, Hamburg 20.

Eicher J., Dr., Assistenzarzt, Düsseldorf, Fürstenwall 91.

Eisenblatt Ernst, Hagen i. Westf., Fleyerstr. 123a.

Eisenlohr A., Verlagsbuchhändler, München, Klarstr. 10.

Eitingon M., Dr. med., Berlin W., Marburgerstr. 8.

Ellinger Leo, Frankfurt a. M., Brentanostr. 15.

v. Engel Richard, Ingenieur, Pécs, Ungarn, Dampfsägewerk.

Esser A. Albert M., Dr., Arzt, Düsseldorf, Elisabethstr. 71.

Eulenburg A., Professor Dr., Geheimer Medizinalrat, Berlin W. 10, Lichtensteinallee 3.

***Exle,** Fräulein Johanna, Wien I, Neuthorgasse 1.



F.

***Faber** Karl, Dr., Rechtsanwalt, München, Promenadestr. 15.

Falck, Hofzahnarzt, Dresden-A., Pragerstr. 20.

Falckenberg Richard, Professor Dr., Geheimer Hofrat, Erlangen, Goethestraße 20.

Fauconnet André, Professeur delégué au Lycée Condorcet, Paris, Rue des Fossés-St. Jacques 23.

Feis Oswald, Dr., Frankfurt a. M., Trutz 12.

Fels, Landesrat, Münster i. W., Brockhofstr. 10.

Ficker Gerhard, Professor Dr. theol. et phil., Kiel, Niemannsweg 67.

Fiedler-Ranzenberg Marie, Hofopernsängerin, Dresden, Pension Görnemann, Reichsstr. 1.

Fink Richard, Lithograph, Berlin SW., Wilhelmstr. 48.

***v. Fleischl,** Dr. Otto, Rom, piazza Rondanini 33.

Flesch Gustav, Rentier, Augsburg, Kaiserstr. 47. †

Förster-Nietzsche, Frau Dr. Elisabeth, Weimar, Nietzsche-Archiv, Luisenstraße 36.

Forman Alfred, London, 49 Comeragh Road, West Kensington W.

Formichi Carlo, professore à l'Universtià di Roma, via Marghera 43.

Forthuber Richard, Dr. jur., Regierungsakzessist, Speyer.

Fraenkl Victor, Rechtsanwalt, Berlin W., Potsdamerstr. 86b.

Franellich Carl, Zürich, pr. Adr. Frau Amalie Moser, Herzogenbuchsee (Schweiz).

Friedlaender Robert, Berlin-Dahlem, Miquelstr. 88/90.

***Friedrich,** Dr. Otto, Assistent an der medizinischen Klinik, Leipzig, Liebigstr. 20.

Frohmaier, Dr. med. Gustav, Neuenstein, Württemberg. †

Frost Walter, Professor Dr., Bonn, Bismarckstr. 24.

Fuchs M., Dr., Vorsteher des Archivs der Deutschen Bank, Charlottenburg, Giesebrechtstr. 9.

***Fulda** Ludwig, Dr., Berlin W., Kaiserallee 20.

G.

Galston Gottfried, Tonkünstler, Krailling-Planegg bei München, Villa Maison, Bergstr. 66.

Gebhard Richard, Rechtsanwalt, St. Petersburg, Schwedsky Pereulok 3.

Gebhardt Karl, Dr. phil., Frankfurt a. M., Röderbergweg 170.

Geißler Horst, Dr. phil., Weimar, am Horn 41.

Gentsch Frau Gertrud, Dresden, Walderseeplatz 11.

Gerike Fritz, Dr. phil., Potsdam, Breitestr. 6/7.

***Gerloff** Ludwig, stud. phil., Kiel, Jahnstr. 7.

Gjellerup Karl, Schriftsteller, Klotzsche-Königswald bei Dresden, Gartenstr. 28.

***Glasenapp** C. Fr., Staatsrat, Exzellenz, Riga, Reimersstr. 1.



Gersemann Ernst, Bildhauer, Wilmersdorf, Westfälische Str. 3, Staatsatelier.
Gotthelf Felix, Dr., Komponist, Wien XVII, 2, Wilhelminenbergstr. 3.
v. Gottschalck Albin, Oberleutnant a. D., Blankenburg (Harz), Thiestr. 7.
Graeser C., Prof. Dr., Leiter des deutschen Krankenhauses, Neapel, via Amedeo 83.
Graeser Kurt, Landesrat, Rittmeister a. D., Berlin W. 15, Pfalzburgerstr. 4.
Gretschel Erich, Dr. ing., Dresden, Hofmannstr. 37.
Grimm G., Dr., Landesgerichtsrat, München, Wörthstr. 23.
* **Groener**, Frau Maria, Brixen a. E. (Tirol).
Grosse, Bezirksamtmann, Tsingtau.
Großherzogliche Hofbibliothek, Darmstadt.
Großmann Konstantin, Pastor, Dresden-A., Annenpfarrhaus.
* **Gruber** Robert, Dr., Hof- und Gerichtsadvokat, Wien I, Lichtenfelsgasse 5.
* **Grundmann**, Frau Charlotte geb. Sülzner, cand. med., Oliva (Wpr.), Kronprinzenallee 10.
Gruner H. L., Oberingenieur, Basel, Theovilerstr.
Grünfeld, Dr., Distriktsrabbiner, Augsburg, Untere Maxstr. C4.
Grusenberg Semjon Ossipowitsch, Privatdozent der Philosophie am Psychoneurologischen Institute zu St. Petersburg, St. Petersburg, Dechtjarnaja-Straße 39.
Gumpel Hermann, Kommerzienrat, Hannover, Eichendorffstr. 14.
Güngerich, Dr., Landgerichtsrat, Darmstadt, Herdweg 64.
* **von Gwinner** Arthur, Mitglied des Herrenhauses, Direktor der Deutschen Bank, Berlin W., Rauchstr. 1.
* **von Gwinner** Wilhelm, Dr., Geheimer Regierungsrat, Frankfurt a. M., Rheinstr. 11 †.

H.

Haack Karl, Pfarrer, Bockwitz, Kr. Liebenwerda.
Häberlein Adolf, Pastor, Marburg a. Lahn, Haspelstr. 37.
Hager Willy, München, Krumbacherstr. 6.
Hallervorden, Geheimer Justizrat, Landgerichtsrat, Berlin-Halensee, Hobrechtstr. 12.
Hammelmann Adolf, Verlagsbuchhändler, München, Römerstr. 1.
Hammer Fritz, Dresden A., Hübnerstr. 16.
Hangen, Dr., Landgerichtspräsident, Mainz, Kaiserstr. 55.
Hansen, Frau Kapitän Jenny, Eckernförde.
Hansen Louis, Kopenhagen, Ved Stranden 2.
von Harck, Frau, Schloß Seußlitz, Königreich Sachsen.
de Hartog A. H., Dr., Haarlem (Holland), Baan 5.
Haupt Edmund, Buchhändler, Kiel, Blocksberg 10.
Hauptmann Karl, Kapellmeister, Graz (Steiermarck), Goethestr. 42.
Hegge Hermann, Lehrer der Dykburgschule, Münster i. W., Hauptpostlagernd.
Heimann Betty, cand. phil., Hamburg, Iseestr. 119.

Heimann Karl, Berlin, Cöpenickerstr. 152.

Heinrich Borromaeus, Redakteur des „Simplicissimus", München.

Heinrich F., Amtsrichter, Dr. jur., Kattowitz (Oberschlesien), Dürerstr. 1, † am 8. September 1914 in Rußland gefallen.

Heiser Fritz, Bürgermeister, Stallupönen.

von Helfert, Freiherr, Zdenko, Professor, Pilsen, Dvořákova ul. 8.

Henning Hans, Dr., Privatdozent für Philosophie an der Herzogl. Techn. Hochschule in Braunschweig.

Hering Ernst, Domänenrat, Celle bei Hannover, Fritzenw. Str. 59D.

***Hertz,** Fräul. Henriette, palazzo Zuccari, Roma, via Gregoriana 28. †

Herzfeld Albert, Kunstmaler, Leutnant, Düsseldorf, Feldstr. 37.

Herzfeld Gustav, Rentier, Düsseldorf, Feldstr. 52.

Herzfeld Karl, Rentier, Düsseldorf, Hindenburgwall 38.

Herzheim D., Frankfurt a. M., Beethoven-Str. 7b.

Hessemer Karl, Schriftsteller, Frankfurt a. M., Zimmerweg 1.

Hilbig, Fräul. Maria, wissenschaftliche Lehrerin, Kiel, Gerhardstr. 54.

Hiller Ernst, Diplom-Ingenieur, Architekt, Frankfurt a. M., Schöne Aussicht 16.

Hiß, Paul, Kiel, Feldstr. 69.

Hobraeck Gustav, Neuwied.

Hoffmann, Frau Mathilde, geb. Nänny, Mannheim a. Rh., Schwetzingerstraße 62.

Hoffmann, Geheimer Medizinalrat, Prof. Dr., Düsseldorf, Hohenzollernstraße 26.

Hoffmann, Frau Mathilde, Aachen, Salvatorstr. 8.

Höfler Alois, Dr., o. ö. Professor der Universität Wien XIII, 2, Onno-Klopp-Gasse 6.

Hofmann Friedrich, Architekt, Graz (Steiermark), Körblergasse 28.

Hofmann Hermann, Dr. phil., Gunersdorf bei Frankenberg i. Sa.

Hohns Aurel, beeid. Bücherrevisor a. d. Handelskammer zu Berlin, Charlottenburg, Fritschestr. 61.

***Hoth,** Fräulein Anneliese, Hamburg, Sierichstr. 92.

van Houten, Dr. jur., Haag, Riouwstraat 6.

Hoyer Max, Lehrer, Schwerstaedt bei Weimar.

Hübner Otto R., Schriftsteller, Dresden-Blasewitz, Tolkewitzerstr. 4.

Huemer Franz, Dr., Regierungsrat, k. k. Administrationsrat a. D., Salzburg, Ernst Thumstr. 6.

Huth B., Dr., Nervenarzt, Bonn, Lennéstr. 25.

J.

***Jacob** Bruno, Privatmann, Stettin, Preußische Str. 21 I.

Jacoby Günther, Professor der Philosophie an der Universität Konstantinopel, Kurutschesme bei Konstantinopel, Kyrgadessi. (Anschrift: Unterrichtsministerium, Stambul.)

Jagellonische Bibliothek, K. K., Krakau.



* **Jahn** Wilhelm, Dr. phil., Privatdozent der Universität Zürich, Bremen, Ottogildemeisterstr. 25.
Janssen, Frl. Emilie, Dresden, Palaisstr. 3.
Janssen, Frl. Magda, Schriftstellerin, Solln bei München, Dr. Singerstr. 2.
Jantzen, Frl. Hedwig, Langebrück b. Dresden, Schillerstr. 4.
Ibeken Johannes, Bankier, Bremerhaven.
Jelinek Anton, Finanzsekretär, Komotau (Böhmen), Weingasse 7.
Jetter, Generalleutnant, Exzellenz, Baden-Baden, Beuttenmüllerstr. 5a.
Inonya Tetsujiro, Prof., Tokio, Omote cho 109.
* **Institut** der Philosophie an der Universität Konstantinopel, Stambul, Dar ul Funun, pr. Adr. Prof. Jacoby.
Johannsen, Frau Oberpräsidialrat, Nenna geb. Deussen, Schleswig.
Joseph Eugen, Dr. med., Privatdozent für Chirurgie, Berlin W., Lützowstraße 27.
* **Irvine** David, c./o. Hermann Schrader Esq., 50 chatsworth Road, E. Prahrai, Melbourne.
Iturbe T. S., Paris, 81 rue de Lille.
Juliusburger Otto, Dr., Oberarzt, Berlin-Steglitz, Siemensstr. 13.
* **Jung** Erich, Dr., Professor, Straßburg i. E., Roseneck 22 III.
Jürgen Albert, cand. phil., Mittelschullehrer, Birnbaum (Posen).

K.

Kabisch Otto, Ober-Postsekretär, Berlin N., Christinenstr. 27.
* **Kaemmerer** Paul, Maler, München-Geiselgasteig, Korsostr. 22.
Kahl-Munding Friedrich, Kiel, Lornsenstr. 55.
Kalff J., Bankier, Zwolle (Holland).
Kallmeyer, Fräulein Tilli, Halle a. S., Reichardtstr. 6.
Kammrath, Dr., Landgerichtsrat, Braunschweig, Kl. Campestr. 9.
Kantgesellschaft (Dr. Arthur Liebert, stellv. Geschäftsführer, Berlin W. 12, Fasanenstr. 48).
Karny H., Dr., k. k. Staatsrealschule, Wien IX, Beethovengasse 3.
Kauffmann Felix, Dr., Frankfurt, Staufenstr. 31.
Kaufmann Gustav, Frankfurt a. M., Beethovenstr. 15.
Keindl Ottomar, Generalagent i. R., Prag, Smetanagasse 2.
Keller Sigmund, M. A. Edinb., Kiel, Gutenbergstr. 42.
Keppler Christian, Gewerbelehrer, Stuttgart, Alexanderstr. 57b.
Kießling, Professor, Paul Maler, Dresden, An der Picardie 4.
Kirsten Willibald, Dresden—A., Alemannenstr. 22.
Klee Rudolf, Kandidat des höh. Schulamts, Eibenstock (Sachs.), Poststr. 4.
Kleefeld, Dr. jur., Regierungsassessor a. D., Berlin W. 8, Behrenstr. 5.
Kleinpaul Alfred, Organist, Hamburg, Durchschnitt 4.
Knübel Hermann, Pastor, Schneeren b. Hannover.
Köbner Franz, Charlottenburg, Kaiserdamm 103.
Koch Walter, Dr., Geheimer Regierungsrat, Dresden-A., Lipsiusstr. 14.
Koch Karl, Direktor, München, Theatinerstr. 35, † im Kriege gefallen.

Koch Louis, Hofjuwelier, Frankfurt a. M., Kettenhofweg 77.
Koeber R., Professor Dr., Tokyo, 19 Suzukicho Surugadai Kanda.
Köhler Edmund, Pfarrer, Klotzsche bei Dresden, Hendrichstraße
Koelreuter O., Apotheker, Magdeburg, Leipzigerstr. 60.
Koetschau Rudolf, Dr. phil., Fabrikleiter, Hamburg (Kleiner Grasbrook) Stillhorndamm 15.
Kohler Josef, Dr., Geheimer Justizrat, Professor der Universität Berlin W., Kurfürstendamm 216.
Königliche Öffentliche Bibliothek, Dresden.
Königliche Universitätsbibliothek, pr. Adr.: W. Weber, Buchhandlung, Berlin W. 8, Charlottenstr. 48.
Königshorst J., Breslau, Moritzstr. 57.
Kopp Albert, München, Maximilianstr. 12.
Koppin Richard O., Steglitz bei Berlin, Lauenburgerstr. 2.
Koerber H., Dr. med., Gr.-Lichterfelde-Ost, Boothstr. 19.
Kormann Friedrich, Dr. phil., Collm bei Oschatz i. S.
Kotthaus Karl, München, Otto-Str. 2.
Kottwitz Hans, Schriftsteller, Berlin-Halensee, Joachim-Friedrichstr. 42.
Kowalewski Arnold, Professor Dr., Königsberg (Pr.), Hufen, Albrechtsstraße 3.
Krampe S., Dr. phil., Bromberg, Mautzstr. 13.
Kronfuß Wilhelm, Budapest VIII, Baroßgasse 85.
Kryn Adolf, Amsterdam, Sarphatistraat 48.
Kuhlmann Karl, Münster i. Westf., Hamburgerstr. 25.
Kunrartz Julius, Bochum (Westfalen), Heinrichstr. 1.
Kuntz Werner, Dr. phil., Prenzlau, Sedanstr. 1.
***Kuntze** Ewald, Lehrer, Berlin, Transvaalstr. 25.
Kunz Karl, Dr. med., Arzt, Neustadt (Haardt).

L.

***Labes** Paul, Dr., Oberlandesgerichtsrat, Rostock, Brandesstr. 8.
Ladd B. A. (M. A.), New-York City, Lektor der Universität Kiel, Martensdamm 26.
***Laeisz** Arnold, in Firma Gerth Laeisz & Co., Hamburg, Gr. Burstah 1.
Lagerfeldt Carl G., Baron, Kiel, Fleethörn 30.
Landauer Eugen, Oberlandesgerichtsrat a. D., Stuttgart, Hohenstaufenstraße 23.
Landes- und Stadtbibliothek, Düsseldorf, pr. Adr. Dr. Nörrenberg, Friedrichsplatz 7.
***Landesberger,** Professor Dr. von, Präsident der Anglo-Österreichischen Bank, Wien.
Lang Hermann, Tonkünstler, Hochschullehrer am Kgl. Konservatorium, Dresden-A., Ostbahnstr. 28.
Langemann Wilhelm, cand. phil., Kiel, Kirchenstr. 8.



Langenhau, Frau, München, Nordenstr. 5.
Langmann Philipp, Wien XVIII, Anton Frankgasse 6.
La Porte Kurt, z. Zt. München, Pension Finck, L.-Barerstr. 38.
La Roche, Pastor, Golzow (Zauch-Belzig).
Lehmann Georg, z. Zt. Obermatrose d. R., 2. Abt., I. Matr.-Div., Bureaubeamter, Berlin N. 58, Sonnenburgerstr. 9.
Leonhard Reinhold, Kupferstecher, Dresden, Alt-Plauen 14.
Leonhard, Frau Agnes, Dresden, Alt-Plauen 14.
Librairie de la Sorbonne, Paris, durch Buchhandlung Volkmar (Klincksieck) Leipzig.
Library of Congress, Washington, U. S. America, durch Harrassowitz, Leipzig.
Liesegang, Frl. Mara, Düsseldorf, Cavalleriestr. 13.
Lindtner Franz, k. u. k. Hauptmann d. R., Linz (6. 6."), Humboldtstr. 34.
von Lippmann Edmund, Dr.-Ing. h. c., Professor Dr., Direktor der Zuckerraffinerie, Halle a. S., Raffineriestr. 28.
Louis Rudolf, Dr., Schriftsteller, München N., Keuslinstr. 7. †
Löwenbach Simon, Bankier, Nienburg-Weser.
Lübbe Gottfried, Kreiswiesenbaumeister, Aurich.
Lübbecke W., Oberstleutnant a. D., Stuttgart, Olgastr. 103.
Lubosch W., Professor Dr., Würzburg, Friedenstr. 30 pt.
Luhde Gustav, Feuilleton-Redakteur der „Düsseldorfer Ztg.", Düsseldorf.
Lußmann Adolf, Kgl. Sächs. Hofopernsänger, Dresden A., Johann Georgenallee 33.

M.

Maase Fritz, Dr. jur., Rechtsanwalt, Büderich bei Düsseldorf.
***Maaß** Dorthe, Hamburg, Sierichstr. 92.
Macek Antonin, Redakteur, Prag, Hybernská ulice c. 7.
Maedge Carl Max, cand. cam., Malente-Gremsmühlen bei Kiel.
Maier Hermann, Direktor, Frankfurt a. M., Hochstr. 6.
***Majorescu** Titus, Exzellenz, Bukarest (Rumänien), strade Mercur 1.
Maltzahn Charlotte, Freiin v., Malerin, Göttingen, Herzberger Chaussee 26.
Marcus Ernst, Amtsgerichtsrat, Essen a. Ruhr, Schubertstr. 11.
Martinetti Piero, Dr., Castellamonte (Turin), Italien.
***Marx** Hugo, Privatier, Gaaden bei Wien.
Maschke Curt, Oberleutnant z. S. d. Res., Hamburg 23, Marienthalerstraße 123.
Matz, Frau Magdalene, Kiel, Adolfstr. 51.
Mazza Alfred M., Belgrade (Serbien).
Mann Richard, Dr., Rechtsanwalt, Frankenthal (Pfalz).
Männling, Pfarrer, Berlin SO. 33, Taborstr. 17.
***Märky** Carlo, Bern, Kramgasse 19, z. Zt. Dresden, Niederlößnitz, Grüne Str. 25.
Mayer Gustav, Dr., Rechtsanwalt, Mannheim, C. 3. 18.
Mayer Karl, Kgl. Obergeometer, München, Loristr. 6.

Mayer Ph. Otto, Dr. jur., Reichsmilitärgerichtsrat a. D., Weidenthal (Pfalz).

Mayer Rudolf, General-Agent des Norddeutschen Lloyd, Karlsbad i. B.

***Mayer-Doß** Gg. Ludwig, Kgl. Bayer. Hofrat, Partenkirchen, Villa Christina.

***Meißner** Lothar, Schriftsteller, Meiningen, Landhaus Elfriede, Rohrerstraße 22.

Meister Richard, Professor Dr., Wien VIII, 2 Florianigasse 36II.

Melli J., professeur, Florenz, S. Reparata 42.

von Meltzl Valamir, Dr. jur., Privatdozent, Kolozsvár (Ungarn), Bathace ú 10I.

von Mendel-Steinfels, Amtsrichter, Sandau a. d. Elbe.

Menzel, Dr. Alfred, Privatdozent, Kiel, Kämpenstr. 2.

Merbach Paul Alfred, Dozent und Schriftsteller, Berlin O., Travestr. 3.

Mertgen, Frl. Emmi, Bielefeld, Siekerwall 10.

Merton Wilhelm, Dr., Privatier, Frankfurt a. M., Guiollettstr. 24.

Mey, Frau Kurt, Dresden-A., Nürnbergerstr. 14.

***Mey** Oskar, Kommerzienrat, Fabrikbesitzer, Bäumenheim (Bayern).

***Meyer** Hans, Professor Dr., Geheimer Hofrat, Leipzig, Haydnstr. 20.

Meyer, Dr. J. G., Finkenau bei Koburg, Adr.: Fr. W. Meyer, Grunewald b. Berlin, Hohenzollerndamm 124.

Meyer Oskar, Professor Dr., Oberbibliothekar a. D., Geheimer Regierungsrat, Universitäts- u. Landesbibliothek, Freiburg i. Breisgau.

Meyer Paul, Kaufmann, Karlsruhe, Tullastr. 82.

Michaelis Franz, Großherzogl. Bahnbauinspektor a. D., Karlsruhe, Schönfeldstr. 2.

Micolci Adolph, Dr. phil., Hamburg-Volksdorf, Schemmannstr. 7.

von Millenkowich-Morold Max, Sektionsrat und Schriftsteller, Wien IV, Johann Straußgasse 6.

Mittendorff W., Privatgelehrter, Irvington (N. J.) 17, Chapman Place.

Moeller, Frl. Hanna, Hagen i. W., Buscheystr. 27.

Mockrauer Franz, Dr. phil., Berlin W., Nürnbergerstr. 37; z. Zt. Posen, Hochstraße 15.

Moltke, Gräfin Hariet, Exzellenz, Kiel, Roonstr. 6.

***Lady Mond,** 35 Lowndes Square, London S.W.

***Mond** Robert, F. R. S. Ed., Combe Bank near Sevenoaks, Kent.

N.

Nasini R., Professor, istituto chimico, Università Pisa.

Nebel Carl, Dr., Pastor, Posthausen bei Bremen.

von Negelein Erich, Leutnant a. D., Breslau, Hobrechtufer 15.

***Nestle** Hermann, Frankfurt a. M., Leerbachstr. 17.

Nickell Gustav, Oberlehrer, Helmstedt, Moltkestr. 22. †

Niedner, Rechtsanwalt, Saarbrücken-Burbach 5, Wilhelmstr. 65.

Niemann Albert, Dr. med., Kinderarzt, Berlin-Wilmersdorf, Trautenaustraße 1.

***Nölle** Ernst, Kgl. Kommerzienrat, Forstgut Iserhatsche, Bispingen, Kreis Soltau.

O.

Oblat Ludwig, Bankdirektor-Stellvertreter, Paris, 26 rue de Clichy.

Oder Moritz, Professor, Dr.-Ing., Danzig-Langfuhr, Gustav Raddeweg 3. †

Ollendorff Oscar, Kunsthistoriker, Wiesbaden, Paulinenstr. 4 (z. Zt. Alsbach bei Darmstadt).

Opitz Hans, Dr. phil., Professor am Königstädtischen Realgymnasium Berlin SO. 16, Schmidstr. 44.

P.

Paasche, Frau Kapitänleutnant Ellen, Gut Waldfrieden bei Hochzeit (Nm.).

Paasche, Kapitänleutnant, Gut Waldfrieden bei Hochzeit (Nm.).

Panizza, Frau Therese, Dresden, Pragerstr. 44.

Pawlicki Stefan, Dr., Professor der Universität Krakau, Lobzowska-Straße 10. †

***Peltzer** Rudolf, Dr. jur., Staatsanwaltschaftsrat a. D., Crefeld, Ostwall 27.

Peters Carl, Dr., London S. W., 47 Castelnau-Barnes.

Peters Fritz, Bibliothekspraktikant, Berlin NW., Lüneburgerstr. 30.

Peters Kurt, Dr. phil., Karlsruhe, Schumannstr. 3.

Petersen C. F. Wiebe, Berlin W., Schöneberger Ufer 13.

Petronievicz Bramslav, Dr., Professor der Universität Belgrad (Serbien).

Petsch Hans, Dr. jur., Rechtsanwalt, Berlin W., Neue Ansbacherstr. 7a.

Petter Reinhold C., Kontorchef der East Asiatic Company, London E. C., Fenchurchstreet 158.

Pfeiffer Albert, Schriftsteller und Tonkünstler, München, Kaiserstr. 57.

Pfleiderer Wolfgang, i. Fa.: Clemens Coy, Heilbronn a. N.

***Pfungst** Arthur, Dr., Fabrikbesitzer, Frankfurt a. M., Gärtnerweg 2. †

Picht Heinrich, Berlin NW., Kronprinzenufer 8.

Piper Reinhard, Verlagsbuchhändler, München, Römerstr. 1.

Plagemann, Frau Caroline, Danzig-Langfuhr, Kronprinzenweg 23.

Plankemann Pauline, Altenhunden (Westfalen).

Popp K., Privatmann, Torgau a. E., Nordring 5.

Posener Paul, Dr., Rechtsanwalt am Kammergericht, Charlottenburg, Bleibtreustr. 18.

Pottgießer Karl, Komponist, München-Gern, Henrik Ibsen-Str. 4.

Praël Th., Rechtsanwalt, Harburg, Lüneburger Str. 4.

Prehn Bruno, Oberingenieur, Zoppot, Haffnerstr. 6.

Preyer, Frau Agnes, Düsseldorf, Alleestr. 3.

Primer Karl, Dr. med., Herrstein (Fürstentum Birkenfeld).

Prüfer Arthur, Dr., Universitätsprofessor, Leipzig, Schwägrichenstr. 6.

Q.

Quincke Wolfgang, München 38, Romanstr. 64.

R.

Rasina, Hauptmann a. D., Mühlhausen i. Th., Viktoriastr. 4.

***Raupert** Heinrich, Direktor der Azow-Don-Commerzbank, St. Petersburg, Moskaja 5.

Ray Prasanna K., late Professor of the Calcutta University, inspector of colleges, Calcutta (Indien), Baliganj Circular Road 7.

Redslob Th., Dr. phil., Hamburg 39, Bussestr. 23.

Reinhardt, Dr. Karl, Geheimer Oberregierungsrat, Berlin-Steglitz, Schillerstr. 8.

Reinhardt Karl, Dr. phil. Professor der Universität Marburg.

Reininger, Professor Dr. Robert, Wien XIX, Karl-Ludwigstr. 80.

Rennert Gustav, Großkaufmann, München, Hackenstr. 3.

Reul Hermann, Saõ Paolo, Avenida Brigadeira Luiz Antonio 16a.

Reuß & Pollack, Buchhandlung, Berlin W., Kurfürstendamm 220.

***Rheins** Franz, Geheimrat Dr., Neuß, Erftstr. 48.

Rheins Max, Referendar, Neuß, z. Zt. im Felde.

Richert, Kgl. Oberrealschuldirektor, Posen, Königsplatz 6a.

Riedinger Franz, Diplom-Ingenieur, Jena, Talstr. 34II.

Riedrich Otto, Schriftsteller, p. Adr. Frl. Marta Nielsen, Berlin W. 57, Elßholzstr. 1.

Ritter Emil, Dr. med., Nervenarzt, Dresden-A., Johann-Georgenallee.

***Ritter** Hermann, Kgl. Baurat, Frankfurt a. M., Schaumainkai 67.

Roch, Kandidat, Leipzig, b. Professor Prüfer, Schwägrichenstr. 6.

Rosenberg, Dr. Wilhelm, Hof- u. Gerichts-Advokat, Wien I, Am Hof 11.

Rosenfeld Willi, Rentier, Frankfurt a. M., Wiesenau 51.

***Rosenfeld,** Frau Luise, Frankfurt a. M., Wiesenau 51.

***Rosengrenz,** Dr. Idolf, Oberstabsarzt, Uddevalla (Schweden), Hamngatan 11.

***Rosenthal-Deussen,** Frau Erica, z. Zt. Erlangen, Auf dem Berg 14.

Rosenthal Werner, Professor Dr., z. Zt. Grafenwöhr, Oberpfalz.

Roth Bertrand, Professor, Dresden, Kaitzerstr. 11.

Roetsch Dr. R., Heidelberg-Neuenheim, Mozartstr. 10.

***Ruesch** Arnold, Neapel, Parco Margherita 44.

Ruez, Dr. med., Arzt, Idar a. d. Nahe.

Ruyter J. L., Direktor, Bremen, Sparkasse.

S.

Sachs-Fuld Moritz, Besitzer des Schopenhauerhauses Schöne Aussicht 16, Frankfurt a. M., Miquelstr. 5.

Salinger R., Dr., Redakteur der „Voss. Zeitung", Berlin W., Wormserstraße 10.

Samuelson Arnold, kaufmännischer Assistent bei der Hamburg-Amerika-Linie, Bremen, Barkhof 30.



Sange, Dr. W., Charlottenburg, Weimarerstr. 34.
Saxer Ad. Dr., Zürich 8, Wonnebergstr. 71.
Schäfer, Fräulein Mila, Bensheim, Hessen.
* **Schaffer** Josef, Akadem. Diplom-Architekt u. Stadtbaumeister, Marienbad, Böhmen.
* **van der Schalk** W. C. Th., Dr. jur., Amsterdam, Nic. Witsenkade 9.
Scharff, Dr., Geheimer Sanitätsrat, Schweidnitz, Friedrichstr. 1.
* **Scharff-Fellner** Julius, Privatier, Frankfurt a. M., Hochstr. 38.
Schemann Ludwig, Professor Dr., Freiburg (Baden), Maximilianstr. 22.
Schenkel Richard, Wildenroth (Post Grafrath, Oberbayern).
Scheven, Frau Katharina, Dresden, Angelikastr. 23.
Schirren Walter, cand. phil., Kiel, Schwanenweg 14.
Schleich Georg, Kgl. Rentamtmann, Grünstadt i. Pfalz.
Schleicher Ludwig, Generalmajor z. D., München, Friedrichstr. 1/3 r.
* **Schlösser** Rudolf, Professor, Jena, Schäfferstr. 2.
Schmidt Alfred, Fabrikant, München, Kirchenstr. 8.
Schmidt Arthur, Bankdirektor, Nürnberg, Theodorstr. 2.
Schmidt Hugo, Verleger, München, Bauerstr. 24.
Schmitz Arnold, cand. phil., München, Liebigstr. 8a.
Schneider, Med.-Rat Dr., Goddelau (Hessen), Philippshospital.
Schneider, Fräulein Luise, Dresden-A., Lindenauplatz 4.
Schnell Georg, Dr. jur., Hauptmann a. D., Berlin NW., Rathenower Straße 2.
Schocken J., jr., Zwickau (Sachsen).
Scholz Alfred, Görlitz, Breitestr. 3.
Schorer Albert, Volksschullehrer, Fürth i. B., Uhlandstr. 19.
von Schroeder Leopold, Professor Dr., Wien, Maximiliansplatz 13 II.
Schubert Johannes, Dr. phil., Zoppot, Rickertstr. 37.
Schultze Robert, Dr. Geh. Sanitätsrat, Düsseldorf, Friedrichstr. 73.
Schulz, Frau Else, Dresden-A., Hettnerstr. 7.
Schunke, Frau Pauline, geb. Steinhagen, Hamburg 20, Eppendorferlandstr. 7.
Schurig, Frl. Katharina, Pirna, Fischerplatz 13.
Schuster Josef, Lehrer, München, Agnesstr. 20 IV.
Schuster Oscar, Dr., Dresden-A., Bergstr. 52. †
Schwantje Magnus, Schriftsteller, Berlin W., Düsseldorferstr. 23.
Schwartz Julius, Assistenzarzt d. Res., Bochum, Heinrichstr. 1.
Schwarzenberger Fritz, Schloß Vetschau, Niederlausitz.
Sebald Otto, Maler, Dresden, Bernhardtr. 116.
Seyffert Max, Berlin-Steglitz, Zimmermannstr. 12.
Shastri Prabhudatta, Professor Dr., Presidency-College, Calcutta.
Siebeck Hermann, Professor Dr., Geheimer Hofrat, Gießen, Wilhelmstr. 14.
Siebert Arthur, Kommerzienrat u. Konsul, Bankdirektor, Frankfurt a. M., Friedrichstr. 60.
* **Siebert**, Regierungsbaumeister, Danzig, Jopengasse 20.
Sieghart R., Dr., Exzellenz, Gouverneur d. k. k. priv. Allg. Österreich. Boden-Kredit-Anstalt, Wien.

Sieghart Margarete, Wien, Teinfallstr. 8a.
***v. Siemens,** Frau Dr. Georg, Dahlem b. Berlin, Podbielski-Allee 75.
Sitzler, Dr. jur., Regierungsassessor, Koblenz, Mainzerstr. 65.
Smetaczek Alfred, Magistratsbeamter, Wien 6/2, Linke Wienzeile 106.
Sölling Friedrich, Berlin, Keithstr. 16, Pension Heukelum.
Soltau Erich, cand. phil., Berlin-Pankow, Harzgeroderstr. 4.
Sommer Karl, Dr. phil., prakt. Zahnarzt, Marburg a. L.
Sporck Ferdinand, Graf, München, Ismaningerstr. 62a.
Spork Fanny, Lehrerin, Gratkorn bei Graz, Steiermark.
Springmann jun. Th., Hagen i. W., Concordiastr.
Staadt Heinrich, Wiesbaden.
Stassen Franz, Maler, Berlin W., Luitpoldstr. 47.
Staudigl Josef, großh. bad. Kammersänger, Wiesbaden, Villa Frank, Leberberg 8. †
***von Stauß** Emil Georg, Direktor der Deutschen Bank, Dahlem b. Berlin, Cecilien-Allee 14.
Steinhagen Ludwig, Privatgelehrter, Hamburg 20, Eppendorferlandstr. 7.
***Steinmann** Ernst, Professor, Roma, Via Gregoriana 28; z. Zt. Berlin W., Victoria-Str. 30, Pension Victoria.
Stern Paul., Dr., Bankier, Frankfurt a. M., Gallusstr. 18.
Stern Wilhelm Theodor, Bankier, Frankfurt a. M., Gallusstr. 18.
Stern Fritz, Referendar, Berlin W., Kaiserin Augustastr. 75/76.
Stiebel, Stadtrat, Frankfurt a. M., Cronbergerstr. 28.
zur Strassen Otto, Professor Dr., Frankfurt a. M., Victoria-Allee 7 (Senckenberg-Museum).
Strauß Otto, Dr., Privatdozent, Berlin W., Hildebrandstr. 20.
Stricker, Frau Dr. Emmy, Wien VII, Burggasse 17.
Strunz Franz, Dr., Professor a. d. technischen Hochschule und Direktor der Wiener Urania, Wien-Dornbach, Dornbachstr. 86.
***Sülzner** Arthur, Kaufmann, Oliva bei Danzig (Wpr.), Kronprinzenallee 6.
Suntheim, Dr. med., Erich, prakt. Arzt, Brackel, Kr. Dortmund, Scharnhorststraße 4.
Sutter Theodor, Weehawken Heights, N. J., 212 Highpoint Avenue, U. S. America.

T.

Tackmann, Frau Regierungsrat, Erfurt, Viktoriastr. 2.
Talma Pieter, Redakteur von „Het Journal", Bergen (N. H.), (bei Alkmann) Holland.
Taub, Dr. Hans, Rechtsanwalt, München, Possartstr. 12.
Teply E. L., Bozen (Tirol), Hoher Weg 221.
Thieme Karl, Dr. med., Docteur de la faculté de Paris, Paris, 7 rue de la Terrasse; z. Zt. Lausanne, Hotel du Village, Suisse.
Thieme Carl, Kaufmann, Düsseldorf, Hafen.
Thode Henry, Geheimrat, Gardone di Riviera, Lago di Garda (Italien).
Thoma Hans, Professor Dr., Direktor der Kunsthalle, Karlsruhe (Baden).

Thulcke, Frau Hauptmann, Berlin W. 30, Freisingerstr. 3.
Tiemann Hans, Rechtsanwalt, Potsdam, Charlottenstr. 10.
***Tienes** Georg Alfred, Dr. phil. et med., Spezialarzt, Kassel, Königstr. 1.
Töwe, Dr., Oberlyzealdirektor, Gelsenkirchen, Zeppelinallee 1.
Trenkler, Marine-Stabsingenieur, Kiel, Holtenauer Str. 127.
Trübner Wilhelm, Professor der Kunstakademie, Karlsruhe (Baden).
Tschauscheff S. P., Dr., Gymnasialprofessor, Warna.
***von Twardowski** E., Generalmajor z. D., München, Ottostr. 3b.
***von Twardowski,** Reinhold, Berlin, Kurfürstendamm 195.
Twardowski, Dr. Kasimir, o. ö. Professor der Philosophie an der Universität Lemberg.

U.

Ulrich Clemens, Kgl. Eisenbahnsekretär, München, Pilgersheimerstr. 2/2.
Undeutsch, Oberjustizrat, Kgl. Sächs. Notar, Rechtsanwalt beim Kgl. Sächs. Oberlandesgericht, Dresden-N., Hainstr. 2a.

V.

Vaihinger Hans, Dr., Geheimrat, Universitätsprofessor, Halle a. d. Saale, Reichardtstr. 15.
Valeton J. J. P., Dr. phil., Gent, Leopoldlaan 27.
***Vajda** Karl, Dr., Budapest IV, Trányigasse 1.
van Velzen, Dr. K. Thoden, Dir. Arzt, Joachimsthal, Uckermark.
Vogl Adolf, Kapellmeister, München, Prinzregentenplatz 19.
Volkelt Johannes, Professor Dr., Geh. Hofrat, Leipzig, Auenstr. 3.
Volkmar, Fräulein Alice, München, Pettenkoferstr. 10.

W.

Wach Joachim, Oberlößnitz b. Dresden, Augustusweg 11.
Wagner Albert Malte, Dr., Warschau, Miodaowa-Str. 20, Deutsche Warschauer-Zeitung.
***Wagner** Gustav Friedrich, Achern (Baden).
Waldschmidt Ernst, z. Z. Art.-Maat, X. Matr.-Art.-Abt. Holtenau b. Kiel.
Wallerstein, Ernst, Dresden, Victoriastr. 21.
Wallerstein, Frl. Margarete, Dresden, Laubnitzerstraße 8.
***Wanke,** Dr. phil., Kursantalt Friedrichroda i. Th., Gartenstr. 14/16.
Weber, Fräulein Amalie, München-Gladbach, Friedrichstr. 23.
***Wedel** Richard, Dr. phil., München, Theresienhöhe 3BII.
Wegener, Amtsgerichtsrat, Trachenberg (Schlesien).
Weihe Carl, Diplom-Ingenieur, Patentanwalt, Frankfurt a. M., Taunusstraße 1.
***Wendel** Georg, Schenefeld, Bezirk Kiel.
Werlé, Frl. Thea, Konzertsängerin, Dresden, Nürnbergerstr. 47.
***Werner** August, Dr. med., Oberarzt, Heppenheim a. d. Bergstraße.
Werner, Frau Irene, Pension Herzberg, Berlin W. 35, Potsdamer Privatstraße 121 b.

Werner, Dr. Moritz, Frankfurt a. M., Mauerweg 20.
Wernicke Alexander, Dr., Professor der Technischen Hochschule, Braunschweig, Hinter den Brüdern 30. †
Wernicke E., Frau Geheimrat, Solln bei München, Hofbrunnstr. 9a.
Wertheimber, Dr. jur. Eugen, Frankfurt a. M., Börsenstr. 13, † auf dem Schlachtfelde gefallen.
Westermayer, Frau Anna, München, Äuß. Prinzregentenstr. 25.
Westernhagen C., Braunschweig (Wilmerdingstr. 61).
Westphal R., Berlin-Karlshorst, Dorotheastr. 27.
Westphal, Professor, Naumburg a. d. Saale, Grochlitzerstr. 44.
Wetzlar Emil, Bankier, Frankfurt a. M., Gallusstr. 18.
***Wieacker** Eberhard, Stuttgart, Böheimstr. 1b.
Wigger Heinrich, Prokurist, Berlin-Friedenau, Taunusstr. 23.
Wilke, Regierungsrat, Düsseldorf, Tiergartenstr. 18.
Wilutsky Conrad, Dr. jur., Berlin, Friedrich-Wilhelm-Str. 13.
Wilutsky, Frau Dr., Berlin, Friedrich-Wilhelm-Str. 13.
Wimmer, Dr. med. Hans, z. Zt. Stabsarzt der Landwehr, München, Leopoldstr. 32.
Winkelmann Louis, Verleger, Leipzig, Südstr. 47.
Wiskott Max, Dr., Fabrikbesitzer, Breslau, Ahornallee 34.
***Witek** Fritz, Wien VII, Neustiftgasse 56.
Witt Fritz, Dr. phil., Malchin i. M., Chausseestr. 2.
Witting, Frau Sibylle, Berlin W. 10, Stülerstr. 6.
Woerner, Regierungsrat, Darmstadt, Martinstr.
Wolf Hermann, stud. phil., Amsterdam, Steerergracht 110.
von Wolfstein, Frau Cornelia, Salzburg, Villa Wolfstein.
Wolters A., Kaufmann, Cassel, Frankfurter Str. 32III.
Woltmann Heinrich, Oberlehrer, Coburg, Seidmannsdorferstr. 3c.
Wunderlich Fritz, Opernsänger, Dresden — Striesen, Lauensteinerstr. 4.
Wundermacher Max, Rentner, Charlottenburg, Wilmersdorferstr. 76.
Wurzmann L., Dr., Justizrat, Frankfurt a. M., Stiftstr.

Z.

von Zacharlewicz Julian, Schriftsteller, Charlottenburg, Mommsenstr. 53.
Zambonini Ferruccio, Professor, Turin, Via Bagetti 27.
von Zgarski, Frau Rosalie, Wien III, Arenbergring 16.
***Zint** Hans, Dr., Amtsrichter, Danzig-Langfuhr, Kastanienweg 8.
von Zobeltitz Fedor, Spiegelberg bei Topper (im Winter: Berlin W. 15, Uhlandstr. 33).
Zoepffel Helmut, Dr. med., Neuhaus bei Schliersee.
Zółtowski Adam, Graf, Dr., Dozent der Philosophie, Krakau, Lobzowskastraße 7.
Zuleger-Boeßneck, Frau Paul, Dresden.
Zweig Max, Journalist, Breslau 5, Viktoriastr. 25, Gartenhaus.

IV.

GESCHÄFTLICHE MITTEILUNGEN.

1. BERICHT

über die FÜNFTE GENERALVERSAMMLUNG DER SCHOPENHAUER-GESELLSCHAFT zu DRESDEN vom 13. bis 17. Juni 1916.

Unter allen Früchten, welche der Wunderbaum der deutschen Kultur hervorgebracht hat, ist eine der herrlichsten und jedenfalls eine der folgenreichsten der von Kant begründete, aber erst von Schopenhauer in seiner vollen Tiefe erfaßte und in seine Konsequenzen fortentwickelte transzendentale Idealismus, nach welchem die Welt vollkommene empirische Realität hat und behält, diese empirische Realität aber nicht ausschließt die transzendentale Idealität, wodurch die Möglichkeit einer anderen Weltordnung, als die unsere ist, sich eröffnet, und die durch naturwissenschaftliche und historische Kritik ins Wanken gebrachte Religion eine neue, nicht mehr zu erschütternde Grundlage erhält.

Es ist daher sehr begreiflich, daß zur Hütung dieses nationalen Schatzes neben der Kant-Gesellschaft eine Schopenhauer-Gesellschaft sich gebildet hat, welche unter anderm die Aufgabe verfolgt, zur Pflege des Andenkens an den großen Lehrer der Nation und der ganzen Menschheit alljährlich eine Festversammlung zu veranstalten, auf welcher die Besucher, ohne daß die Freiheit ihres Denkens im mindesten eingeschränkt würde, Gelegenheit haben, in Vorträgen und geselligen Veranstaltungen persönliche Bekanntschaft zu schließen, ihre Gedanken auszutauschen und Anregungen zu empfangen, welche für das ganze kommende Jahr ihnen zu einer Quelle der Förderung und der Freude werden können.

Aber ein Beweis für die Elastizität und unversiegliche Lebensfülle des deutschen Geistes ist es, wenn auch in gegenwärtiger Zeit, wo das deutsche Volk sich gezwungen sieht, um seine Existenz und mit ihr um die höchsten Güter menschlicher Bildung und Gesittung nach allen Seiten hin einen gewaltigen und erfolgreichen Kampf zu führen, — wenn in dieser schweren und doch auch wieder so großen Zeit ein erhöhtes Verlangen besteht, auch der idealen Güter der Nation

eingedenk zu bleiben und aus ihnen neue Kraft zum Ausharren in den harten Kämpfen des Tages zu schöpfen. Aus diesem Verlangen ist es zu erklären, und in diesem Sinne freudig zu begrüßen, daß auch die diesjährige Generalversammlung unserer Schopenhauer-Gesellschaft in Dresden sich einer überraschend großen Teilnahme von seiten der Mitglieder wie der geladenen Gäste zu erfreuen hatte.

Nach langer und sorgfältiger Vorbereitung durch das rührige Dresdener Ortskomitee fand sich zur Begrüßung und vorläufigen Besprechung ein aus etwa 90 Teilnehmern bestehender engerer Kreis der einheimischen und auswärtigen Mitglieder mit Einschluß des Dresdener Ehrenausschusses am Dienstag, den 13. Juni, um 4 Uhr nachmittags, im großen Saale des Hotel Bristol zusammen. Der Vorsitzende dankte den Anwesenden für ihr zahlreiches Erscheinen und hob besonders hervor, daß unsere Gesellschaft von keinem ihrer Mitglieder verlangt, auf die Worte eines Meisters zu schwören, und daß wir nur darum Kant und Schopenhauer als unsere großen Lehrer verehren, weil sie tiefer als alle andern Denker in die Natur der Dinge eingedrungen sind und daher auch uns alle anleiten können, die Welt nicht mehr durch einen Nebel von Vorurteilen, sondern so zu sehen, wie sie in Wirklichkeit ist. Es folgte dann die Festsetzung der Reihenfolge für die Vorträge der nächsten Tage, der Namensaufruf, welcher den Anwesenden Gelegenheit gab, sich gegenseitig kennen zu lernen, und die Verteilung der Freibillette zu zwei Festvorstellungen der Kgl. Hofoper, welche von der Intendantur allen Mitgliedern in liebenswürdigster Weise zur Verfügung gestellt waren. Ein reizend ausgestattetes Festprogramm für die beiden Opernvorstellungen, welches, neben aufklärenden Hinweisen auf die Bedeutung der bevorstehenden Kunstgenüsse, die schön ausgeführten Bildnisse Schopenhauers, des Generalintendanten Grafen Seebach, des Hofkapellmeisters Kutzschbach und der ausübenden Künstler enthielt, wurde allen Anwesenden überreicht und wird ihnen ein dauerndes Andenken sein an die schönen in Dresden verbrachten Tage. Um 6 Uhr begaben sich alle ins Königliche Opernhaus, um einer glänzenden Auf-

führung von Wagners Tristan und Isolde beizuwohnen. In den Wandelgängen, wo man sich sonst während der Zwischenakte unter lauter Unbekannten zu bewegen pflegt, hatte man die Freude, bei dieser zu Ehren Schopenhauers veranstalteten Vorstellung auf Schritt und Tritt befreundeten Gestalten zu begegnen.

Am Mittwoch, den 14. Juni, 9 Uhr morgens, hatte sich im Festsaale der Technischen Hochschule eine Versammlung von mehr als 400 Personen eingefunden, unter denen man Vertreter des Kultusministeriums und der städtischen Behörden, der Wissenschaft und Kunst, der Finanzwelt, Industrie und des Großhandels sowie zahlreiche Damen aus den ersten Kreisen bemerkte. Oberbürgermeister Blüher begrüßte im Namen der Stadt mit warmen, herzlichen Worten die Versammlung, erinnerte daran, daß der Mensch nicht vom Brot allein lebe, und bekannte sich zu der optimistischen Hoffnung, daß aus dem gegenwärtigen Kriege eine Regeneration des deutschen Vaterlandes auf Grund geistiger Bildung und rationeller Jugenderziehung hervorgehen werde. Sodann begrüßte Professor Elsenhans in seiner doppelten Eigenschaft als Rektor magnificus der Technischen Hochschule und Vertreter der Philosophie an derselben die Versammlung, erinnerte an Schopenhauers Liebe zur Wahrheit, an seinen Wirklichkeitssinn und seine daraus hervorgehenden nahen Beziehungen zu den technischen Disziplinen und fand schöne, zu Herzen gehende Worte für die auch im wilden Kampfe des Lebens sich im verborgensten Inneren behauptende tiefe Meeresstille des Gemütes. Als dritter begrüßte die Anwesenden der Begründer und Vorsitzende der Kantgesellschaft, Geheimrat Hans Vaihinger, überbrachte die Glückwünsche der Kantgesellschaft als der älteren Schwester an ihre jüngere Schwester, die Schopenhauer-Gesellschaft, hob mit treffenden Worten die innere Zusammengehörigkeit der Kantischen und Schopenhauerschen Philosophie hervor und wies auf den tiefen Einfluß hin, welchen Schopenhauer schon jetzt auf die hervorragendsten Denker der nachhegelschen Periode und auf das gesamte Kulturleben, nicht nur Deutschlands, sondern der ganzen Welt gewonnen habe. Allen diesen drei Rednern

dankte der Vorsitzende, gab dann seiner Freude darüber Ausdruck, daß es ihm möglich geworden sei, die ersten fertigen Exemplare des elften Bandes der großen Schopenhauer-Ausgabe der Versammlung vorzulegen, und überreichte diesen Band, welcher zum ersten Male vollständig die von Schopenhauer während seines Dresdener Aufenthaltes von 1814 bis 1818 gemachten, der Welt als Wille und Vorstellung zugrunde liegenden Aufzeichnungen enthielt, den vier anwesenden Vertretern der Königlichen und der städtischen Bibliothek, der Bibliothek der Technischen Hochschule und der Kantgesellschaft, zugleich mit den Grüßen der Verlagsbuchhandlung Piper & Co. in München, welche kein Opfer gescheut habe, um diese Ausgabe so vollständig, korrekt und glänzend wie möglich zu gestalten, woran Reichsmilitärgerichtsrat Dr. Mayer die angelegentliche Bitte schloß, die Verlagsbuchhandlung in ihrer Fortführung der großen, auf vierzehn Bände berechneten Gesamtausgabe der Werke Schopenhauers durch Subskription auf dieselbe nach Kräften zu unterstützen. Indem bei vorgerückter Zeit die Diskussion über die zum Hauptthema der diesjährigen Versammlung gewählte Frage über die Freiheit des Willens auf den nächsten Morgen verschoben wurde, erteilte der Vorsitzende das Wort dem Geheimrat Professor Dr. Walzel, welcher im Hinblick auf die bevorstehende Führung zu den Stätten, welche Schopenhauer in Dresden bewohnt hatte, über den Aufenthalt des Philosophen in Dresden, seine Beziehungen zur gleichzeitigen Romantik und die Einwirkungen, welche Dresdens Kunstschätze und schöne Natur auf den Geist des Philosophen ausgeübt hatten, die interessantesten Mitteilungen machte.

Unter der kundigen Führung des Leiters der Ortsgruppe, Komponisten Paul Büttner, wurde zunächst die Stätte erreicht, wo Schopenhauer von 1814—1818 an der Ostra-Allee ein Gartenhaus bewohnte, an dessen Stelle jetzt das einen Teil des Herzogin-Gartens bildende Orangerie-Gebäude steht. Vor diesem gruppierten sich die etwa fünfzig Teilnehmer an der Führung, und es entstand eine sehr wohlgelungene photographische Aufnahme, welche jedem der Anwesenden eine wertvolle Erinnerung an so viele neu gewonnene Freunde sein

wird. Der Friede dieses weihevollen Augenblickes wurde in dramatischer Weise durch das Eingreifen einer pflichteifrigen alten Wärterin des Gartens gestört, welche uns samt und sonders für strafbar erklärte und zunächst durch Abschließen des Gartentores zu ihren Gefangenen machte. Es sei jetzt Krieg, meinte sie; — wir gestanden, daß uns dies bereits bekannt sei. Die Orangerie im Hintergrunde der Photographie sei ein öffentliches Gebäude; — auch dies mußten wir zugeben. Und nun kam sie durch den Zwischensatz, daß das Photographieren von öffentlichen Gebäuden während der Kriegszeit ohne besondere Erlaubnis nicht gestattet sei, zu der logischen Konklusion, daß wir uns alle gegen das Gesetz vergangen hätten und der Polizei zur Bestrafung übergeben werden müßten. Zu unserm Glück konnten wir sie daran erinnern, daß der Herr Polizeipräsident zu unserm Ehrenausschuß gehöre und seine schützende Hand über uns halte, wodurch die gute Alte sich erweichen ließ, das Gartentor aufschloß und uns die verlorene Freiheit wiedergab. Nun ging es zu dem benachbarten Zwinger, wo wir von den Direktoren der Gemäldesammlung, den Professoren Lehrs und Singer, in liebenswürdigster Weise empfangen, durch die verschiedenen Säle geführt wurden und uns wieder einmal an den unvergleichlichen Kunstschätzen der Dresdener Sammlung erbauen durften.

Die Nachmittagssitzung des 14. Juni brachte von 4 bis 6 Uhr die drei Vorträge der Mitglieder Thoden van Velzen über das Gedächtnis als ein mit der Kraft, die Erinnerungsbilder zurückzurufen, ausgestattetes materielles Organ; sodann sprach Dr. Richard Böttger über Schopenhauer als Politiker und wies in eindringender Weise auf den Einfluß hin, welchen Schopenhauers politische Anschauungen durch seine mannigfachen Lebenserfahrungen in den verschiedenen Staaten empfangen haben. Zum Schluß sprach Professor Frost über Schopenhauer als Erben Kants, indem er bei beiden Philosophen den verschlungenen psychologischen Wegen nachging, auf denen sie zu ihren feinfühligen Analysen, namentlich des Schönen in der Natur und Kunst, gelangt seien.

An alle diese Redner, wie auch an die der beiden folgenden Tage, möchten wir hierdurch die Bitte richten, für das nächste

Jahrbuch bis zum 31. Oktober ein kurzes, eine bis höchstens zwei Druckseiten füllendes Referat über ihre Vorträge einzuliefern, damit auch diejenigen Mitglieder, welche nicht das Glück hatten, in Dresden anwesend sein zu können, in der Lage sind, durch einen urkundlichen Bericht zum Mitgenuß so vieler verdienstlicher Bemühungen zu gelangen.

Wieder füllte unsere Gesellschaft abends 8 Uhr die Räume des Königlichen Opernhauses, dieses Mal, um das von Karl Gjellerup auf Grund von Upanishad-Legenden gedichtete und von Gerhard Schjelderup mit Musik versehene Drama „Die Opferfeuer“ zu sehen. Die hohe, weltentsagende Stimmung, in welche uns dieses in der Einsiedelei eines Brahmanen spielende Stück versetzte, fand einen Kontrast von erschütternder Wirkung in dem Festestaumel und glühenden Leben, welche uns aus der sich daranschließenden Aufführung der Festwiese in Richard Wagners Meistersingern entgegentraten.

Der folgende 15. Juni wurde um 9 Uhr morgens mit einer geschäftlichen Sitzung eröffnet. Da der Schatzmeister unserer Gesellschaft, Arthur von Gwinner, als Direktor der Deutschen Bank und Mitglied des Herrenhauses durch seine wichtigen Obliegenheiten im Dienste des Vaterlandes am Erscheinen verhindert war, so genügte auch diesmal der Hinweis auf die im Jahrbuche gegebene Rechnungsablage. Die Versammlung brachte ihren Dank für die ausgezeichnete Geschäftsführung ihres Schatzmeisters durch Erhebung von den Sitzen zum Ausdrucke und beschloß, ein Telegramm in diesem Sinne an ihn abzusenden. Bei der dann folgenden durch die Statuten vorgeschriebenen Wahl des Kuratoriums für die nächsten vier Jahre wurde auf Antrag der Herren Pfarrer Männling (Berlin) und Kunstmaler Leutnant Herzfeld (Düsseldorf) das bisherige Kuratorium, bestehend aus Geheimrat Deussen (Kiel) als Vorsitzenden, Direktor von Gwinner (Berlin) als Schatzmeister und Geheimrat Kohler (Berlin) als stellvertretendem Vorsitzenden, auf weitere vier Jahre (1917—1920) einstimmig wiedergewählt. Zum Orte der nächsten Generalversammlung wurde Danzig bestimmt, die Stadt, in der Schopenhauer geboren ist, und welche schon vor

längerer Zeit eine freundliche Einladung an uns hatte ergehen lassen. Das nun folgende Diskussionsthema über die Freiheit des Willens wurde eingeleitet durch den Vorsitzenden, indem er auf den allen Mitgliedern eingehändigten Festgruß verwies und seine Meinung nochmals kurz dahin zusammenfaßte, daß nur die von Kant und Schopenhauer gelehrte und durch unerschütterliche Beweise gestützte Apriorität von Raum, Zeit und Kausalität uns davor retten könne, einem trostlosen Materialismus, Nihilismus (Vernichtung unseres Wesens durch den Tod) und Determinismus zu verfallen, da die Annahme der objektiven Realität des Raumes den Materialismus, der Zeit den Nihilismus, der Kausalität den Determinismus zur unweigerlichen Folge hat für jeden, welcher konsequent zu denken vermag, wozu freilich die meisten, man möchte fast sagen zu ihrem Glücke, nicht fähig sind. Es entspann sich sodann eine lebhafte Diskussion, an welcher sich die Herren Mockrauer, Klee,Werner, Dittrich, Bachmann, Rheins, Mayer, Frau Westermayer, Dobriner, Schubarth und Elsenhans beteiligten. Auch jedem von diesen kann, soweit sie Mitglieder sind oder es noch werden, eine Seite im nächsten Jahrbuche zur Formulierung ihrer Ansichten eingeräumt werden.

Auf die Morgensitzung folgte wiederum eine Führung zu den in elektrischem Lichte strahlenden Schätzen des grünen Gewölbes und sodann zu der von Schopenhauer so viel benutzten Königlichen Bibliothek im japanischen Palais, deren Direktor, Geheimrat Ermisch, uns auf das freundlichste empfing. Von großem Interesse war eine Ausstellung sämtlicher aus den alten Katalogen durch fleißige Damenhände mühsam zusammengesuchten Werke, welche von Schopenhauer in den Jahren 1814—1818 benutzt worden waren.

Die Nachmittagssitzung brachte von 4—6 Uhr den Vortrag von Dr. Wilutzky, welcher in längerer, nach Kapiteln und Paragraphen disponierten Rede über Kants Begriffs-Ethik und Schopenhauers Idee der Menschenliebe sich verbreitete und mit edler Wärme auf den höheren Wert hinwies, welchen, einem starren Dogmatismus gegenüber, die unmittelbaren Gefühlsregungen der Liebe und des Mitleides mit allem Lebenden beanspruchen können. Den letzten Vor-

trag des Tages hielt Dr. Esser über Leben und Tod, indem er der dogmatisch-religiösen Auffassung des Todes die naturwissenschaftlich-materialistische gegenüberstellte, beide für ungenügend erklärte und in maßvoller Selbstbescheidung die Rätsel des Lebens und des Todes als für den menschlichen Geist unlösbar bestehen ließ. — Vielleicht kann man jedoch von Schopenhauers Lehre aus einiges Licht in diese geheimnisvollen Vorgänge bringen. Der Wille, welcher alles befaßt, was man unter Himmel und Erde, unter Gott, Mensch und Teufel sich vorstellt, dieser Wille hat zwei Pole, den der Verneinung, welcher im moralischen Handeln hervortritt, im übrigen aber unerkennbar bleibt, und den der Bejahung, das heißt seiner Ausbreitung in Raum und Zeit. Der einheitliche Wille erscheint im Raum als Organismus ausgebreitet zu einer Vielheit von Organen, deren Zusammenwirken zur Einheit der Zwecke des Lebens sich hieraus erklärt, und eben dieser Wille erscheint auseinandergezogen in der Zeit als die ganze Reihe der Zustände, von Zeugung und Geburt an bis zum Tode hin, welche das Leben ausmachen. Als Erscheinung ist unser Dasein begrenzt durch Geburt und Tod, als Ding an sich sind wir zeitlos, ohne Anfang, ohne Ende, und somit unsterblich.

Um 7 Uhr abends hatte sich eine Gesellschaft von etwa 100 Personen im „Italienischen Dörfchen“ am Theaterplatze zusammengefunden, um zunächst eine musikalische Darbietung entgegenzunehmen, bei welcher eine Reihe auserlesener Lieder und Kompositionen in vorzüglicher, über alles Lob erhabener Ausführung wie Perlen auf einer Schnur aufeinanderfolgten und so den Festabend durch einen hohen künstlerischen Genuß einleiteten. Es wurden vorgetragen die Cavatine der Rosine aus dem Barbier von Sevilla durch Fräulein Lisel von Schuch, die Fantasie C-Moll von Mozart durch Professor Roth, das Veilchen von Mozart und die Romanze aus Othello von Rossini durch Fräulein Helga Petri, begleitet auf der Harfe durch Fräulein Eva Hagen und auf dem Flügel durch Dr. Arthur Chitz, sodann drei Lieder: das Pfingstgebet von Stephan Milow, Friede von Friedrich Hebbel und Heil dir mein Herz von Stephan Milow, komponiert von Dr. Felix Gotthelf, vorgetragen von

Frau Professor Günther (Plauen) und von dem Komponisten selbst auf dem Flügel begleitet, ferner Variationen über ein eigenes Thema, vorgetragen durch Professor Roth, und L'invito und Tarantella aus Rossinis Soirées musicales, gesungen von Fräulein Petri und begleitet von Dr. Chitz.

Auf diesen geistigen Genuß folgte der materielle eines vorzüglichen, durch zahlreiche, zum Teil sehr witzige Tischreden und Trinksprüche gewürzten Festmahles.

Die letzte Sitzung am Freitag früh um 9 Uhr brachte uns noch zwei von dem zahlreichen Publikum mit ungeteiltem Beifall aufgenommene Vorträge. Zunächst sprach Pastor Constantin Großmann über Schopenhauer und das Problem einer Germanisierung des Christentums, indem er der von Chamberlain, Bonus und anderen gemachten Bestrebungen gedachte, das Christentum an germanisches Denken und Fühlen anzupassen und die dem Christentum anhaftenden fremdländischen Elemente abzustreifen; mit Recht bedauerte er die verständnislose Beurteilung des Judentums; denn wie wir bei den alten Griechen die Feinheit des ästhetischen Gefühls, so haben wir bei den Propheten des alten Testamentes die Tiefe des moralischen Empfindens pietätvoll und dankbar anzuerkennen. Sehr richtig sah der Redner in dem kantisch-schopenhauerschen Idealismus die Basis einer Neubegründung des Christentums; denn als Kern des Christentums haben wir einen Gedanken anzuerkennen, welcher so ewig ist wie die Welt und in der Gewißheit besteht, daß unsere wahre Heimat nicht auf dieser Erde, sondern da droben zu suchen ist, in dem, was Schopenhauer in seiner grundehrlichen und darum negativen Sprache das Reich der Verneinung des Willens zum Leben nennt. Dieser Gedanke hätte sich auch auf der germanischen oder, besser noch, auf der indischen Mythologie aufbauen können; er hat sich aber nun einmal für uns aufgebaut auf der hebräischen Mythologie, sie ist die Schale des Christentums, und man soll sie niemandem rauben, der nicht imstande ist, sich den kantisch-schopenhauerschen Idealismus aus voller Überzeugung anzueignen. Das letzte Wort auf der diesjährigen Tagung hatte Dr. Felix Gotthelf mit

seinem gehaltvollen Vortrage über den indischen Geist in der deutschen Kunst; er verfolgte das Eindringen dieses Geistes bei Goethe und den Romantikern, bis er bei Schopenhauer durch die persisch-lateinische, und seit 1897 auch durch eine urkundliche deutsche Übersetzung der Upanishaden einen immer tieferen Einfluß, wie auf die Philosophie, so auch auf die deutsche Kunst ausüben konnte und als herrliche Früchte in der Poesie die indischen Dichtungen eines Leopold von Schröder und Karl Gjellerup, in der Musik die Tonschöpfungen Richard Wagners sowie des Redners in seinem tiefsinnigen Mysterium „Mahadeva“ hervorbrachte. Nachdem sich an der Diskussion über die Themata dieser beiden Vorträge noch die Herren Bachmann, Vaihinger, Reuschel und Frost beteiligt hatten, ergriff der Vorsitzende das Wort, um die Sitzungen mit einem Danke an die Anwesenden für ihr zahlreiches Erscheinen zu schließen, als Frau Eva Büttner auf die Tribüne eilte und unter einer herzlichen Ansprache dem Leiter der diesjährigen Tagung im Namen des Dresdener Ortsausschusses einen mächtigen Strauß prachtvoller Vergißmeinnichtblumen überreichte.

Auf die Sitzungen des Mittwoch, Donnerstag und Freitag, welche nicht nur den Redenden, sondern auch den Hörenden ernste Anstrengungen zugemutet hatten, folgten am Freitag und Sonnabend nachmittag Stunden der gemeinsamen Erholung und des fröhlichen geselligen Zusammenseins. Galt es doch, den aus Nah und Fern herbeigeeilten fremden Mitgliedern, nachdem ihr Denken durch die Vorträge angeregt, Auge und Ohr durch die innerhalb der Stadt gebotenen Kunstgenüsse erquickt waren, nun auch einiges von den schönen Umgebungen der sächsischen Hauptstadt zu zeigen und dabei den Teilnehmern Gelegenheit zu bieten zur zwanglosen Aussprache über die empfangenen Eindrücke der letzten Tage und zur Anknüpfung freundschaftlicher Beziehungen, welche alle 500 im Deutschen Reiche und über seine Grenzen hinaus ansässigen Mitglieder wie zu einer großen Familie miteinander verbinden.

Etwa 50 Teilnehmer hatten sich am Freitag nachmittag auf dem Hauptbahnhofe zusammengefunden. Rasch

führte sie der Zug vorüber an dem mächtigen Strom und den schöngeformten Bergen des andern Ufers, welche, wie 1816 den Augen Schopenhauers, so 1916 den unsrigen zur Erquickung und Erhebung der Seele gereichten. Bei Rathen wurde die Elbe überschritten und in munterem Gespräche der steile Aufstieg zur Bastei gewonnen, wo sich bei Kaffee und dem reichlich mitgeführten Kuchen ein fröhliches Treiben entfaltete. Den Schluß des Tages bildete die behagliche Wanderung nach Wehlen hinunter und die Eisenbahnfahrt nach dem gastfreundlichen Dresden zurück.

Noch zahlreicher war bei herrlichstem Sonnenschein am Sonnabend nachmittag die Beteiligung an der Fahrt nach Meißen, der alten Hauptstadt des Landes, mit ihrer schönen Umgebung und ihren reichen Erinnerungen, welche durch Besichtigung der Burg mit ihren Prunksälen und Wandgemälden die deutsche Geschichte der letzten 1000 Jahre in lebendigen Bildern vor Augen führte. Noch einmal fand sich die Gesellschaft im großen Saale des Burgrestaurants zusammen, noch einmal wechselten freundliche Reden und Gegenreden mit allgemeinem fröhlichen Geplauder, dann gestaltete sich die Rückfahrt nach Dresden zu einem herzlichen Abschiednehmen, und man trennte sich mit der frohen Hoffnung, sich im nächsten Jahre in Danzig wiederzubegegnen.

Paul Deussen.

2. Bericht des Schatzmeisters für das fünfte Rechnungsjahr 1916.

Nach der diesem Bericht beigefügten Abrechnung betrugen die Einnahmen der Gesellschaft:

1. Jahresbeiträge		
a) für 1915	ℳ 126,—	
b) für 1916	ℳ 3613,—	ℳ 3739,—
2. Zinsen auf Bankguthaben und Wertpapiere .		ℳ 281,45
3. Verkauf von Jahrbüchern		ℳ 15,—
demnach Gesamteinnahmen		ℳ 4035,45.

Diesen Einnahmen stehen folgende

Ausgaben gegenüber:

1. Verwaltungskosten
   a) der Geschäftsleitung ℳ 761,60
   b) des Schatzmeisteramts . . . . . ℳ 410,39 ℳ 1171,99
2. Kosten des Jahrbuches für 1916 . ℳ 1864,30
3. Kosten der Jahresversammlung . ℳ 1135,25 ℳ 4 171,54

so daß ein Fehlbetrag entstanden ist von ℳ 136,09.

Im Laufe des Berichtsjahres traten der Gesellschaft zwölf weitere Mitglieder auf Lebenszeit bei. Das Kapital der Mitglieder auf Lebenszeit beträgt nunmehr ℳ 8320,—, welches, zusammen mit den laufenden Mitteln der Gesellschaft, bei der Deutschen Bank in Berlin zinstragend angelegt ist.

Von dem verfügbaren Guthaben wurde während des abgelaufenen Rechnungsjahres ein Betrag von ℳ 5700,— in mündelsicheren Wertpapieren angelegt.

Das Vermögen der Gesellschaft betrug demnach am Schlusse des Jahres 1916 ℳ 9512,21 gegen ℳ 8528,30 im Vorjahre.

Für das neue Rechnungsjahr 1917 sind 10 Jahresbeiträge zu ℳ 10,— im voraus bezahlt worden.

Im Laufe des Berichtsjahres traten der Gesellschaft 73 neue Mitglieder bei, während dieselbe durch Austritt und Sterbefälle 9 Mitglieder verlor. Somit betrug die Mitgliederzahl am Ende des Berichtsjahres 454 Mitglieder mit einem Jahresbeitrage von ℳ 10,— und 84 Mitglieder auf Lebenszeit, insgesamt also 538 gegen 462 Mitglieder im Vorjahre.

Auch im abgelaufenen Rechnungsjahr ist die Einziehung der Beiträge durch den Kriegszustand erschwert gewesen, weil eine Anzahl unserer Mitglieder im Felde steht, und wir mit unseren im feindlichen Auslande wohnenden Mitgliedern keine Verbindung haben. In Anbetracht dieser Verhältnisse sind die Rückstände mäßige.

Berlin, im Februar 1917.

Arthur v. Gwinner.

Abrechnung des Schatzmeisters für das Jahr 1916.

Einnahmen:	ℳ	ℳ
Vortrag:		
Vermögensbestand am Jahresanfang:		
a) Kapital der Mitglieder auf Lebenszeit . . .	7150,—	
b) Überschuß aus den Vorjahren	1328,30	8478,30
Jahresbeiträge.		
a) für 1915	126,—	
b) „ 1916	3613,—	
c) „ 1917	100,—	3839,—
Beiträge auf Lebenszeit		1170,—
Verkaufte Jahrbücher.		15,—
Zinsen auf Bankguthaben und Wertpapiere		281,45
		13783,75

Ausgaben:	ℳ	ℳ
Verwaltungskosten:		
a) der Geschäftsleitung, einschließlich Drucksachen, Porti, Schreibhilfe usw. .	761,60	
b) des Schatzmeisteramts, einschließl. Schreibhilfe, Porti und Drucksachen .	410,39	1171,99
Kosten des Jahrbuches für 1916		1864,30
Kosten der Jahresversammlung.		1135,25
Vermögens-Überschuß, bei der Deutschen Bank angelegt:		
1. Kapital der Mitglieder auf Lebenszeit	8320,—	
2. Vorausbezahlte Beiträge für 1917	100,—	
3. Verbleibender Überschuß		
a) Vortrag aus d. Vorjahren ℳ 1328,30		
b) Fehlbetrag in 1916 . . „ 136,09	1192,21	9612,21
		13783,75

Berlin, im Februar 1917.

Arthur v. Gwinner,
Schatzmeister.

3. Beiträge zum siebenten Jahrbuch.

Beiträge zum siebenten Jahrbuch literarischer und künstlerischer Art, innerhalb des Bereiches der Zwecke der Gesellschaft, werden erbeten an den Unterzeichneten bis zum 30. Oktober 1917. Um deutliche Handschrift, am besten Maschinenschrift, wird gebeten.

4. Anmeldungen und Zahlungen.

Alle Anmeldungen neu beitretender Mitglieder wolle man an Geheimrat Deussen, Kiel, Beselerallee 39, *hingegen alle Zahlungen (Jahresbeitrag 10 M) an die Deutsche Bank, Depositenkasse A, Berlin W. 8, Mauerstraße 26—27, mit der Bezeichnung „Für die Schopenhauer-Gesellschaft" gelangen lassen.*

Da der Vorrat der älteren Jahrbücher sehr beschränkt ist, so können Jahrbuch I, II und III überhaupt nicht mehr, Jahrbuch IV und V nur noch an solche Mitglieder geliefert werden, welche durch einmalige Zahlung von 100 M oder, falls sie schon Mitglieder sind, durch Nachzahlung von 90 M die Mitgliedschaft auf Lebenszeit erwerben und dadurch für alle Zukunft von weiteren Zahlungen befreit sind. Diesen werden sämtliche früheren Jahrbücher, soweit der Vorrat reicht, gratis und franko zugestellt.

5. Adressen der Mitglieder.

Alle Änderungen oder Berichtigungen der Adressen wolle man ohne Verzug an den Unterzeichneten mitteilen. Derselbe ist auch gern erbötig, auf geschäftliche Anfragen jeder Art Auskunft zu erteilen.

Im Namen des Kuratoriums:

PAUL DEUSSEN,

KIEL, Beselerallee 39.

I N H A L T

